0


489

اصول الفقه على شرح مختصر [illegible] ٢٧٩٥

حاشية لمولانا اخون ملا ميرزاجان
على شرح مختصر منتهاها من اصول الفقه

يا كبيكج

في نوبة الفقير
عبد الرحيم غفر له

[illegible]

ثم دخل في نوبة الفقير ... عن ... ابيه ولده ... المولى محمد افندي
المولى ... [illegible]
اللهم اغفره وانل غاية
ما تمناه في الدنيا
والآخرة

في نوبة الفقير اليه سبحانه
مصطفى بن موسى
الحسيني عفي عنهما







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله من لطف الله تع احداث الموضوعات اللغوية هذا الكلام يدل بظاهره على ان الاصوات والحروف مخلوقة
له تع ولاينافى ذلك اقدارهم على الصوت وتقطيعه اذ لادلالة لذلك على ان لهذا القدرة تاثيرا فى احداث الصوت و
تقطيعه بل على ان ايجاد الصوت وتقطيعه كان فى قدرة العبد لكن لايوجد الاما..... بتاثيره تع على ما هو مذهب
الاشاعرة وفيه اشارة الى لطف آخر وهو ان وضع تلك الاصوات المقطعة للمعانى ولو حمل الكلام على ان المراد احداث
الموضوعات اللغوية من حيث انها الموضوعات اللغوية وقيد اللغوية كانه احتراز عن الاصطلاحية الخاصة لان واضعها هو البشر
بالاتفاق لاينطبق الكلام على ما هو مذهب الاشعرى من ان الواضع هو الله تع وهو الظ عند المص ولو ترك على الاطلا
ق لاحتمل غيره من كون واضعها بكلها او بعضها هو العبد ومذهب التوقف على ما يوهمه بعض الشارحين وفى لفظ الاحداث رد
على من زعم ان كلام الله تع من جنس الاصوات والحروف لكنها قديمة وقوله فانه بيان لكون الاحداث الموضوعات اللغوية لطفا
وكان دليلا عليه وقوله للمعاملات متعلق بالتوقف باعتبار تعلقه بامر المعاش اما ان قوله لافادة المعرفة والاحكام
متعلقة به باعتبار تعلقه بامر المعاد وذكر المشاركة بعد المعاملة تعميم بعد تخصيص والمراد بالمعرفة معرفة الصانع بصفا
ته وافعاله وبالاحكام الاحكام الخمسة المبحوث عنها فى هذا العلم وحمله على تصور مفهوم اللفظ وادراك وقوع النسبة
بين الالفاظ اولا وقوعها اى تعرف ما فى النفس للمخاطب قد يكون لافادة تلك المعرفة وذلك الادراك على ما قيل خطاء
ثم ان حمل اللطف على المعنى اللغوى وهو الفعل المقرب الى المط مطلقا او المبعد عن غيره فتوجيه الكلام ظاهر وان
حمل على ما هو مصطلح المتكلمين فالوجه فى كون التوقف ما يتعلق بامر المعاش من اثار اللطف ان امر المعاد يتوقف
على امر المعاش وضمير يدل ظاهره انه راجع الى الصوت المقطع وح كان الكلام مشعرا بان الحروف الدالة اصوات
موصوفة للكيفية التى يتقطع بها او مجموع الاصوات والكيفيات ولا ينطبق الكلام على انها كيفيات عارضة للصوت
على ما هو مذهب الشيخ الرئيس قال المحقق الشريف قدس سره الله تع اقدار الناس على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة
هى الحروف بالات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه يدل على ما فى النفس بسهولة من المعانى
المتكثرة اما بوضعها او وضع تراكيبها الواقعة على انحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله تع او من الناس
فيحصل المط بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضرورى الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارى كما ان
الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير قطعا فخفت مونة الاعلام وعمت الفائدة اقول فيه ما اشرنا اليه من
عدم انطباق الكلام على كون الحرف الدال كيفية عارضة للصوت وايضا لا موافقة بين اول كلامه حيث كان مشعرا
بان الحرف من قبيل الاصوات المقطعة واخر كلامه حيث جعله من الكيفيات العارضة للصوت ثم على هذا التقد
ير وهو كون ضمير يدل راجعا الى الصوت المقطع لا يمكن ان يتعلق قوله بسهولة بقوله يدل على ما لا يخفى ولهذا
جعله قدس سره ظرفا مستقرا متعلقا بيحصل وجعل جملة يحصل على المط مقدرا فى نظم الكلام ولا يخفى ما فيه من
التكلف ثم لو ارتكب تقدير الجملة فالاولى ان يقدر فاعل يحصل المقدر هو الدال الا المط الذى هو الاعلام لانه
الذى كان حصوله بسهولة وسهولة حصول الاعلام من جهة ان الدال يحصل بسهولة اقول والاقرب
ان يجعل الجار متعلقا باقدارهم على معنى جعلهم قادرين على الصوت وتقطيعه بسهولة او بالصوت بالمعنى المصد
رى او بالتقطيع والحال فى الكل واحد والمعنى ان تصويتهم وتقطيعهم بسهولة لانه كيفية للنفس الضرورى
الحاصل بسهولة فما يحصل منه كان سهلا من هذه الجهة ولو جعل الضمير راجعا الى الناس والمعنى اقدرهم على
الصوت وتقطيعه على وجه يدل الناس به اى بالصوت المقطع على ما فى النفس بسهولة لم يكن بعيدا وكان اظهر من
جهة الجار وقوله عما فى النفس اى ما يحصل فى الذهن سواء كانت مرتسمة فى النفس المجردة ام فى آلتها على ان الا

قوله

الحجره





لفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية دون الخارجية لما عرفت انها التوقف ما فى الضمير كما سبق فى عبارة
عما فيه فيكون موضوعة لها وقد استدل عليه بدوران الحروف والالفاظ الموضوعة مع المعانى الذهنية وجودا
وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك الظن انسانا سماه به فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما
تغيرت التسمية مع تغير الشبح واعترض عليه بانه يجوز ان يكون لفظ الانسان والفرس وغيره موضوعا للانسان و
الفرس الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح الانسان الخارجى ما وضع له وبان قولنا زيد قايم لو وضع لقيام
زيد الموجود فى الخارج لكان صدقا البتة ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال
على ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية وايضا هذا انما هو فى المركبات الموضوعة بالوضع النوعى فيحتا
ج الى دفعه بعدم القائل بالفصل كما يحتاج ما استدل به ايضا اليه من ان بعض الالفاظ موضوعة للمعدومات
الممكنة او الممتنعة قيل وبالجملة القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض محققى
النحويين مما لا خفاء فى بطلانه اقول ما ذكر كله انما هو اذا كان النزاع فى انها موضوعة للموجود فى الخارج او للموجود
فى الذهن سواء كان من قبيل المعلومات او الصور الذهنية اى من قبيل العلوم ولكنه جعل النزاع فى المشهور
فى انها موضوعة للموجود فى الخارج للصور الذهنية او للامر الخارجى حسن وح لا ينهض الدلايل المذكورة على انها
موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجى كونها موضوعة للصور العلمية من حيث
انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته
فى الذهن من غير التفات له الى تلك الصور بل انكارهما للمتكلمين النافين للوجود الذهنى وارتسام الصور فيها
بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة للماهية الموجودة فى الذهن من حيث هى من غير نظر الى
كونها موجودة فى الخارج او مرتسمة فى الذهن على ما لا يخفى على من راجع وجدانه وقد جعل بعض المحققين هذا النزا
ع لفظيا وجعل مآل القولين الى تحقق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجى اراد بالامر الخار
جى مقابل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اى من جهة كونها علما ومن قال بانها موضوعة للمعانى
الذهنية او للصور اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور فاسس ذلك التحقيق فانه بذلك
حقيق وقوله فخفت المونة وعمت الفائدة متعلقان بقوله اقدرهم لا زمان منه والظ ان قوله ووجودها بالجر
عطف على تناوله ووجهه ان عموم الفائدة كان باعتبار كثرة المتعلق على ما ذكره اولا من تناوله الموجود و
المعدوم كان باعتبار كثرة افرادها ايضا ولا شك ان وجودها مع الحاجة وعدمها مع انقضائها فائدة اذ قد
يكون الغرض متعلقا بعدم اطلاع غير السامعين على ما فى النفس ويحتمل ان يكون مرفوعا خبره قوله مع الحاجة و
كانت الجملة معطوفة على جملة حصت وكذا قوله او انقضائها بانقضائها وخصه المونة احتراز عن مثل الكتا
بة لو فرض انها وضعت لنفس المعانى من غير توسط اللفظ وتناوله الموجود والمعدوم احتراز عن مثل الا
شارة وفيه اى فى الاقدار المذكور من اللطف ما لا يخفى فصار الحاصل من الاقدار المذكور لاشتماله على
تلك الفوائد مقتضيا للطف جعله راجعا الى الاحداث على ما ذكره قدس سره بعيد لفظا ومعنى قوله لان التفكر
فى الطاف الله تع شكر اشارة الى توجيه الفاء فى قول المص فيكلم وبيان ترتبه على كون الاحداث المذكور
لطفا وبيانه انه لما كان التفكر فى الطاف الله تع شكرا جنانا لان الالطاف نعم وشكر المنعم واجب فيجب
التكلم بها على ما افاده صيغة الامر اى التكلم بالكلام النفسى او نقل التكلم بها شكر لسانى مستلزم لشكر الجنان
جنانى هو التفكر فكان واجبا او لان التفكر فى الطافه تع لم يحصل للبعض الا بطريق التعلم والافادة
فيجب التكلم بها لان الافادة والاستفادة انما يحصل باللفظ واقول وما قلنا من الوجوه المذكورة لاوجه لها

في شرح الشرح هذا بيان لترتب هذا الكلام على قوله ومن لطف الله لكن لا يخفى ان يترتب على ما دل عليه الكلام
من الاحتياج الى التعرض للمبادي اللغوية على ما اشار اليه بقوله على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه ثم
الظ ان قول الش على ان الحاجة دليل اخر على ما ادعاه الضرورة من وجوب التكلم من عند لغة على ما قيل
اقول ويمكن ان يجعل وجها اخر للفظ الفاء مستفادا من قوله مبادي اللغة فكانه قال هذه مباد لغوية
كما يجب التكلم فيها وصار توجيه كلام المتن لما كان هذه المباحث من المبادي واحداث الموضوعات اللغوية
من لطفه تع فلهذين الامرين يجب التكلم فيها وكلمة الواو على هذا العطف احد الدليلين على الاخر ولفظ
الكل لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها العموم ذكر وجهين لوجوب ترك لفظ الكل في الحد
والوجه الاول مختص بالحد الحقيقي او في الحد الحقيقي يجب ان لا يدخل في مفهومه ما لا يدخل في المحدود دون الرسمي
والوجه الثاني جار في مطلق الحد اقول يمكن اجراء مثل الوجه الاول في المحدود بان يق اللام مع صيغة الجمع
لا ينبغي ذكرها في المحدود لان المحدود هو الماهية من حيث هي ... ولا يدخل فيها العموم بل جريانه هنا اظهر واخصر اذ الاستد
راك يلزم من جهة الالف واللام وصيغة الجمع معا ولا يحتاج في تقريره الى ان يق ط لا يدخل في الحد لاتحادهما ويحتاج اليه ههنا ٣
في التقرير الاول ولا يخفى تحرير الجواب ههنا ثم لو قيل كل الحد لا يذكر فيه لفظ الكل لانه كلي افرادي معناه كل شخص شخص وقد
تقرر ان الجزئي لا يكون كاسبا والمحدود لا يذكر فيه اللام مع صيغة الجمع لان المعارج هو الاشخاص والجزئي لا يكتسب لاندرج
الجواب المذكور في الشرح لانه حد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم اذ الكلام في انه لا يمكن التعريف فلا يصح ارادته بل الجواب
ح ان المحدود هو مفهوم قولنا الموضوعات اللغوية وكذا الحد هو مفهوم قولنا كل لفظ وضع لمعنى وهذان المفهومان
ليسا جزئيين حقيقيين كيف ومفهوم لفظ الكلي الافرادي مفهوم كلي اذ يصدق على كل واحد من الانسان انه كل واحد ويصدق
على كل واحد من مفهوم الفرس انه كل واحد وكذا مفهوم لفظ وقد تقرر في علم هذا الفن ان كلمة ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجز
ئية والتشخص ثم لا يمكن التعريف بموضوعاته كزيد وعمرو وخلا على ان هذا تعريف لفظي والمقصود ليس فيه تحصيل صورة غير
حاصلة فلم يكن ههنا كسب ونظر وتقرير جواب الش ان الموضوعات اللغوية بصيغة العموم قد وقع موضوعات هذا
الفن حيث الموضوعات اللغوية نوعية مثلا والظ المتبادر من الجمع المعرف باللام عند المص هو المجموع من حيث هو
مجموع فصارت المسئلة قضية شخصية لا محصورة فلا بد من تاويل في الموضوعات اللغوية بان يكون المراد منه كل
واحد واحد حتى يصير المسئلة قضية محصورة فلهذا اقتصر لحد بدلها وفسرها عما هو ط في كل واحد لان الكل اذا ا
ضيف الى النكرة كانت افراديا واذا اضيف الى المعرفة كانت مجموعيا وبهذا لو قال اكلت كل رمان لا يحنث بعدم
اكل قشره خلاف ما لو قال اكلت كل الرمان ومعنى قوله وان كان بين ظاهرهما فرق كما ستعرفه انه ينبغي حمل الموضو
عات اللغوية في موضوع المسائل على معنى كل لفظ وضع لمعنى وان كان بين ظاهرهما فرق كما ستعرفه في مسئلة خذ من اموا
لهم صدقة حيث قال فيه اذا قال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد ولو قال لكل رجل عندي درهم لزمه درا
هم بعدتهم اذ يعلم منه ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي ولفظة كل مضافا الى النكرة بمعنى كل واحد واحد فان
قلت اذا كان كل واحد من المحدود والحد ظاهرا في معنى اخر فيعرف احدهما بالآخر كيف يعلم ان الشارح يلق بلفظ
الموضوعات لا في كل لفظ قلت لان المحدود اولى بالتاويل اذ الحد اعلى منه واظهر وايضا الجمع المعرف باللام استعما
له في كل واحد كثير شايع حتى ان الاكثر ذهب الى انه ظاهر فيه على ما سيجيء واما لفظة كل مضافا الى النكرة فحمله على
المجموع بعيد غاية البعد فكانه قال انما قال في شرح الشرح يعني ان ما ذكر تعريف لفظي للمحكوم عليه في قولنا المو
ضوعات اللغوية نوعية مثلا فان معناه ان كل لفظ موضوع لمعنى نوعي لكن الظ من صيغة الجمع المعرف باللام
تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من المجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من قال

ان الاستغراق اشمل فيجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان معنى هو من ظاهرهما فرق لكن لا فرق في التحقيق لان
الحكم في الجمع ايضا على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق ائمة التفسير والاصول والنحو
وقد استقصينا الكلام فيه في شرح التلخيص ولهذا جاز ان يكون وجه الفرق انه يعتبر في عموم الجمع المحلى باللام الهيئة الاجتما
عية خلاف عموم الكل الافرادي اقول ما ذكره ان الجمع المعرف باللام ظاهر في كل واحد واحد دون المجموع وان اختار في
الكلام فيه في شرح التلخيص لكن يخدشه قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تع والملك على ارجائها يحمل ايها ان اختار
الملك على الملائكة لان الملك اكثر من الملائكة حيث قال فان قلت ما الفرق بين قوله والملك وبين ان يق والملائكة
قلت والملك اعم من الملائكة الا ترى ان قولك ما من ملك الا وهو شاهد اعم من قولك ما من ملائكة ومنه قول ابن عباس
رضي الله عنهما ان الكتاب اكثر من الكتب واتفقوا على انه اذا قال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد بازاء الكل
واما الفرق بان الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة خلاف كل رجل وكذا الوجه الذي ذكره اخر وحاصله انه
اذا قيل كل رجل جاءني لا يقتضي اجتماعهم في المجيء واذا قيل الرجال جاءني اقتضى اجتماعهم فيه وان اشترك في ان
الحكم فيهما على كل واحد واحد فرد عليهما ان شيا منهما لا يجيء في الكتاب فلا يصح الحوالة بقوله كما ستعرفه على انه يكون
الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة او بمعنى كل واحد واحد لكن يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية غير ظ سيما كونه
ظاهرا فيهما بل الحق ما ذكره اولا من ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي خلاف مثل كل رجل على ما قررنا وفي
بعض النسخ زيادة هي قوله وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعني به جميع ما يتكلم به قوم
كما يتبادر حتى يق فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طار بل يق لكل لفظ هذه لغة بني تميم مثلا واما لانه حد المو
ضوعات اللغوية الخ وحاصله ان الحد للموضوع اللغوي وليس لفظه كل جزء له بل الحد هو لفظ موضوع لمعنى
لكنه ذكر لفظ كل للاشعار بان الحد او المحدود لا يختص بقوم دون قوم فلا يختص بالموضوع العربي مثلا وذلك
لان الظ من الاستغراق هو الاستغراق الحقيقي فاذا لم يكن مانع كما في ما نحن فيه يحمل عليه فلا يرد ما ذكره
قدس سره في حاشيته الحاشية ان اشعار العموم بذلك غير ظ لجواز ان يوجد ذلك بالقياس الى لغة قوم او للاشعار
بان المراد لا يعني بالمحدود جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منها
الجميع عرفا وانما لا يعني به ذلك لانه عرف طار واما بحسب المعنى فاللغة يطلق على كل لفظ موضوع لمعنى ويرد عليه
ان هذا الفهم انما يكون من لفظ اللغة لا من لفظ الموضوع اللغوي المذكور ههنا ضمنا فلو اريد هذا الغرض
ينبغي تعريف اللغة بما ذكر ويرد عليهما ان كلام المص ظاهر في ان المحدود هو الموضوعات اللغوية حيث قال في حد
ها فلهذا اضرب الشارح على تلك الزيادة الموضوعات اللغوية ينقسم هذا التقسيم للكل الى اجزائه كما
ذكره المحقق الشريف فلا بد من حمل الموضوعات في كلام الش على غير ما فسر به انفا بل يراد به الكل المجموعي وكذا
لا بد من ارتكاب الاستخدام في ضمير اقسامها الواقع في المتن اي الملفوظ ظ تعريف المص يقتضي ان يكون المراد هو
التلفظ بكلمة واحدة وليس بصحيح فان اللفظ الذي هو كلمة واحدة فهو بمعنى الملفوظ ووصف الملفوظ بالذي
لفظ لا يطهر يعلي حرف الجر به لان الفعل اصيل في العمل فما ورد عليه في شرح الشرح ان فيه استدراكا لان ذكر اللفظ
مستدرك وايضا يقتضي ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك وايضا ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشمل
الكلام والزائد على حرف وان كان مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد وان اريد الكلمة النحوية التي هي اللفظ الموضو
ع المفرد كان دورا اقول اما الايراد الاول فيندفع بان المراد بالكلمة ليس هو المعنى الاصطلاحي حتى يستدرك ذكر اللفظ
بل ذكر الوحدة ايضا بل كان دورا على ما ذكروا بل اللغوي وح نقول ذكر اللفظ لانه جنس والتقييد بكلمة واحدة لانه

فصل ولا التد راك فى ذكر الجنس فى التوسعات ان لم يكن ايراده للاحتراز بل الغرض منه الاطلاع على ما هو ذاتى للمحدود
وفيه ان هذا انما يكون اذا لم يكن ما ذكر فى مقام الفصل مشتملا على الجنس وههنا كذلك لان اللفظ معتبر فى الكلمة الواحدة بل
لا يبعد ان يق لا فرق فى المآل بين اللفظ والكلمة اللغوية فلو قيل فى التعريف كلمة واحدة واريد بالكلمة اللغوية واحترز
بقيد الوحدة عن المركبات لكان تعريفا صحيحا مشتملا على الجنس وههنا كذلك الفصل وما قيل من ان الملفوظ شامل لجزء
الكلام النفسى لان المعنى متصف بكونه ملفوظا ومفردا باعتبار اللفظ فاحترز عنه الشارح بزيادة قوله الذى لفظ فيه
لا يخفى شناعته نعم يمكن ان يق ذكر اللفظ فى تعريف المفرد موضع الجنس اقتداء بالمشهور وزيادة فى التوضيح واما الاعتراض
بانه يقتضى ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ به فقد ذكر قدس سره الشريف ما يندفع به ذلك حيث قال كلمة واحدة اى خطب
المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وحاصله انه يصدق على زيد انه متلفظ بتلفظ كلمة واحدة والكلمة الواحدة نوع
له فصار المعنى ان تلفظ زيد بسبب تلفظ نوعه وهذا بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من تقدم الطبيعة لا بشرط شئ على
الطبيعة بشرط شئ بعدم البسيط على المركب اذ تلفظ اللفظ هو وجود له واما ما قيل من ان هذا التفسير لا يقتضى
ملفوظا وملفوظا به لان قوله بكلمة واحدة متعلق بالملفوظ واللفظ يتعدى بنفسه وبالباء قال الجوهرى لفظت
الكلام ولفظت بالكلام وتلفظت به تكلمت به فسهو لان فى الملفوظ ضميرا هو قائم مقام الفاعل كان عائدا الى اللفظ
ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين واقول يمكن ان يوجه المتن قوله بكلمة واحدة متعلق باللفظ بالمعنى المصدرى
على ان يكون مفعولا له ثم جعل المصدر المتعلق بالمفعول اى هذا المجموع بمعنى الملفوظ الذى هو كلمة واحدة واما الاعتراض
الاخر فاقول فى دفعه اختيار الاول وخروج المركبات بقيد الوحدة المعلوم معناه عرفا فان الضرب كلمة واحدة فى عرف اللغة
خلاف ضرب زيد وخروج المهملات بناء على ان اللام لام العهد الخارجى على ما نقل عن العلامة اشارة الى الموضوع
اللغوى او نقول تدل قيد الوضع اعتمادا على ما علم من كونه قسما للموضوعات اللغوية واما منع ان المهمل يطلق
عليه الكلمة فى عرف اللغة على ما فى حاشية المحقق الشريف فغير ملايم لما نقل عن المنتهى يدل فيه جعل فيه حالا من
ضمير يدل وضمير فيه راجعا الى ما وضع اى اللفظ وصار المعنى انه لا جزء له يدل على معنى حال كونه جزء من ذلك اللفظ
وان جاز ان يدل فى حال آخر والمراد بالدلالة الوضعية والا فلحروف المفرد دلالة عقلية فى الجملة فنحو عبد الله يعنى ان
العلم المنقول من المركب الاضافى والمزجى والاسنادى مركب على التفسير الاول لانه ليس لفظا بكلمة واحدة عرفا و
اما على التفسير الثانى فمثل هذه المركبات مفرد لعدم دلالة اجزائها على شئ حال كونها اجزاء له اما اذا اشترط فى الدلالة
القصد والارادة فظ واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الاصلية عند القرينة الدالة على انها مستعملة فى المعانى
العلمية للقطع بان عبدا فى عبد الله بمنزلة ان من انسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة ان على الشرط كذا قال فى شرح
الشرح اقول وفيه نظر اما اولا فلان تعريف الدلالة الوضعية اللفظية عند المنطقيين يقتضى انه مهما سمع اللفظ
بعد العلم بالوضع حصل الانتقال الى ما وضع له حتى قالوا ان من سماع اللفظ المشترك المعلوم اوضاعه لمعانيه
يحصل الانتقال الى جميع تلك المعانى ومن ثم يرى الجمهور قالوا ان العبد فى عبد الله يدل على معنى لكن ليس جزء
المعنى المقصود واما ثانيا فلان القرينة انما كانت مانعة عن الارادة دون الفهم كما فى المشترك واما ثالثا فلان للقائل
ان يورد النقض حالة عدم القرينة هذا وما قيل من ان العبد الذى هو جزء عبد الله العلمى فليس هو بعينه ما هو
جزء عبد الله المركب ففاسد لان تركيب لفظ مع آخر وجعل المجموع علما لا يغير ذات اللفظ وحقيقته وذلك
ظ اقول والحق ان مرادهم بكون العبد حالة التركيب لا يدل على معنى اصلا انه من حيث كونه جزء الموضوع له بالوضع
العلمى لا يدل على شئ وذلك حق فان دلالته على شئ من جهة وضع آخر ثم لو جعل ضمير فيه راجعا الى الوضع اى
لا يدل فى ذلك الوضع ولا ينافى دلالته فى وضع آخر لكان اظهر فى افادة هذا المعنى او فى وضع آخر اراد به
وض

وضعا آخر تركيبيا بقرينة الافراد وعدم الاكتفاء به بان يراد به ما هو اعم من التركيبى وما هو فى صورة الافراد
لتفصيل مواضع دلالة الاجزاء فلا يرد ما فى شرح الشرح من ان قوله او فى وضع آخر مغن عن قوله مفردة اى بان
يراد المعنى الاعم على ما هو الغالط المتبادر منه ونحو يضرب واخواته اقول اراد بيضرب صيغ المتكلم واراد
باخواته مثل اضرب ونضرب بلفظ الخطاب دون ما هو بلفظ الغيبة لان يضرب حال كونه للغائب لا يدل على
الفاعل لان النسبة التى هى جزء مفهوم الفعل انما يعتبر من حيث كونه نسبة بين الفاعل المعين والمعنى المصدرى
فمعنى يضرب ليس ان شيئا ما يضرب بل الآن شيئا هو معين عند المتكلم غير معلوم للسامع ينسب له الضرب
فما لم يذكر الفاعل لم يفهم معنى الفعل وذلك كلفظ من فانها موضوعة للابتداء الجزئى ولا يفهم ذلك الا بذكر المتعلق المعين
فالمسند اليه فى يضرب ليس شيئا ما حتى يمكن ان يق انه مستفاد منه بل الشئ المعين الذى لا يفهم الا عند ذكر الفاعل فصح
ان يضرب لا يدل على الفاعل الغائب كدلالة اضرب على الفاعل المتكلم وتمام تحقيق ذلك مذكور فى شرح المطالع
وعند ذلك يظهر ان ما فى شرح الشرح هنا ذكر اشارة الى انه لا فرق فى هذا المعنى بين المضارع الغائب ونحوه على ما توهمه
ابن سينا ذهول عن مقصود الشيخ الرئيس ناش عن سوء التفكر فى كلامه وقلة التامل فى استفادة مقصوده
ومرامه فتدبر والمنطقيون يلزمهم ان نحو ضارب اى ما هو لفظ مشتق فان جوهر الكلمة اى ما هو جزؤها
الاصول الماخوذة من المشتق منه التى تسمى مادة الكلمة جزء منه ويدل فيه على معنى المشتق منه وما ضم اليه من الحروف
الزائدة والحركات التى تسمى صورة الكلمة جزء آخر ويدل فيه على معنى آخر انضم الى معنى المشتق منه والتزام كون جميع
المشتقات مركبا بعيد بل خلاف ما صرحوا به ومنع كون الهيئة دالة بل ان الدال على المعنى المشتق منه وما ضم اليه
مجموع اللفظ منه من غير ان يختص جزء الدال بجزء المدلول مشترك بين ضارب وضرب وقد اتفقوا فيه ان الدال
على الزمان فيه هو الهيئة قال قدس سره الشريف فى حاشيته حاشيته تغيير الصورة لهذا المعنى اولى ليكون لفظا وجزأ
للكلمة اما لو فسرت بالهيئة الحاصلة للحروف فى حركاتها وسكناتها فيتوجه ان يق لا نم انها جزء للكلمة انما يكون جزأ
لو كان لفظا وهو مم اقول فيه بحث اما اولا فلان الهيئة الحاصلة للحروف كما لم يكن لفظا فلم يكن جزءا فكذا مجموع
الحروف الزائدة والحركات لان الحركة ليست لفظا بل عارضة له فلا يكون جزأ للفظ واما ثانيا فلان قوله انما
يكون جزءا لو كان لفظا فان كان واقعا فى مقام السند فليس مما ينبغى ذكره لان كون امر جزء الشئ لا يقتضى ان يكون
من جنس ذلك الشئ كالسرير المركب من الجسم وغير جسم مثلا اما ان يدل بهيئته قال فى شرح الشرح هذا القيد مراد
فى تعريف النحاة وان لم يصرحوا به احترازا عما يدل على الزمان بجوهره كالامس والغد وهو واضح انه لحل كما ذكره
الآن فى تعريف المركب للمنطقيين انما يصح فى لغة العرب اقول فيه نظر لان تعريف النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى
فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا احتياج فى خروج مثل لفظ الامس والغد الى قيد زائد اذ ليس ههنا قيد معنى
مقترن بالزمان بل بمجرد الزمان ويمكن ان يق لفظ الامس لا يدل على مجرد الزمان الماضى بل على الزمان الماضى مع
خصوصية يمتاز بها الامس عن الايام الماضية الاخرى كتقدمه على اليوم بلا واسطة وح تقول ذلك المعنى معنى
مقترن بالزمان الماضى فيصدق على لفظ الامس انه يدل على معنى هو تلك الخصوصية المقترنة بالزمان الماضى
المطلق هذا لكن عدم صحته فى لغة العرب غير ضار فى تعريف النحاة لان النحو مختص بان يبحث عن احوال اواخر الكلم
العربية نعم فى تعريف المنطقيين ينبغى ان لا يختص بلغة العرب ثم اقول فى تعريف النحاة يلاحظ فى التقسيم جانب المعنى
وفى تعريف المنطقى جانب اللفظ حيث قال النحاة ما يدل على معنى فى نفسه اما ان يدل على معنى غير مقترن او مقترن
وقال ارباب المنطق ما يصح ان يخبر به وحده اما ان يدل بهيئته على الزمان اولا ولا يخفى على الفطن العارف
باختلاف النظرين فى العلمين انه ينبغى ان يكون الامر على عكس ذلك وقد علم بذلك حد كل واحد منها اراد

باطلا الحد الحقيقي بقرينة ذكر الجنس والفصل وبيانه ان هذه مفهومات اصطلاحية فالجزء المشترك المعتبر فيهما
هو الجنس والجزء المختص هو الفصل واما حمل الحد على ما يتناول الرسمي وحمل الجنس على الامر المشترك وان
كان عرضا وحمل الفصل على الامر المختص فتكلف مستغنى عنه قوله الدلالة الوضعية اما لفظية اقول فرقا
لفظيا هو في تقسيم دلالة اللفظ المفرد الى اللفظية وغير اللفظية وفي جعل الالتزام غير لفظية وخالف الظاهر الذي
هو استعمال الدلالة مع حرف الاستعلاء وتذكير الضمير المضاف اليه المعنى فقال الشارح في توجيه الدلالة الوضعية
ولم يقيدها بالاضافة الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المص يمكن تنزيله على هذا ايضا بان يجعل
الضمير في قوله ودلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى
المعنى ابتداء اي بلا واسطة معنى فيخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى ضرورة ان انتقال الذهن الى
المعنى الالتزامي بواسطة المعنى الموضوع له كذا ذكره قدس سره الشريف واقول فيه نظر اما اولا فلان اتحاد
الدلالتين انما يصح في اللفظ المفرد اذ يفهم منه الكلي بصورة وحدانية اجمالية ولا يحصل منه في الذهن صورتان متغايرتان فلم يتحقق ههنا فهمان متغايران بالذات مغايران للمركب منهما ولا انتقالان متغايران
بالذات بل ههنا انتقال واحد متعلق بالكل والجزء يتغاير بالاضافة الى الكل والجزء والى الجزء والجزء
الآخر والى الجزء وجزء الجزء وكذا الفهم ونظير ذلك في الاحساس ان ترى شجرا واحدا دفعة اذ لا شك ان رؤيتنا له ولاجزائه بالغا ما بلغ برؤية واحدة فان نسب هذه الرؤية الى الشجرة يسمى رؤيته وان نسب الى
جزء من اجزائه يسمى رؤية ذلك الجزء فاذا تعقلنا مفهوم الانسان من لفظ الانسان حصل في نفسنا منه
صورة واحدة بسيطة يصلح ان يكون مبدأ لتفاصيل بتحليل النفس بالقوة المفكرة ولا تعدد ههنا بالفعل
بل بالقوة وانما يصير بالفعل بتحليل العقل فصح ان ههنا فهما واحدا بالذات واما في اللفظ المركب فلا شك ان
ههنا فهم الكل بصور متعددة متغايرة متعاقبة وكان فهم بعض الاجزاء قبل فهم البعض بالذات بل بالزمان
فلا يتصور ههنا اتحاد الفهمين اي فهم الكل وفهم الجزء وكذا فهم الجزء وفهم جزء الجزء وايضا فهم الجزء سابق على
فهم الكل ههنا ضرورة ان فهم الجزء جزء فهم الكل والجزء سابق على الكل في الحصول وكذا الانتقال الى الكل
انه انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بل الحق تنزيل كلام الشارح على ما يفهم ظاهرا من كلام المص وترك كلام المص
بحاله وذلك بحمل اللام في قول الشارح الدلالة اللفظية على لام العوض اي دلالة اللفظ المفرد ح كان دلالة اللفظ المركب
خارجا عن المقسم بل يقول لو لم يتحقق الدلالة بهذا القيد يمكن اخراجه في المقسم بقيد الوحدة على ما هو المتعارف
فان دلالة اللفظ المركب ليست دلالة واحدة بل دلالات واما ثانيا فلان كون الانتقال الى المعنى الالتزامي بعد الانتقال
الى المعنى المطابقي وبواسطته غير صحيح على اطلاقه كيف ودلالة لفظ العمى على البصر متقدم على دلالته على العدم المضاف الى
البصر من حيث انه مضاف اليه صرح بذلك شارح المطالع ولعله قدس سره الشريف بالقيود وهذا في الحقيقة اعتراض على
الشارح لا عليه قدس سره لانه علم تعرضه له لاكتفائه بتعرضه له في غير هذا الكتاب ويرد عليهم انواع المجاز اجيب
عنه بان المجاز لا بد له من قرينة وفهم المسمى مع القرينة موجب لفهم المعنى المجازي فيكون بينهما لزوم ذهني ورد بان الدال
على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجاز في نحو رايت اسدا في الحمام مجازا في المفرد بل لم يوجد مجاز
في المفرد اصلا وهو خلاف ما صرحوا به وان كان هو اللفظ بدون القرينة فهذا اعتراف بان فهم المدلول الالتزامي قد ينفك
عن فهم الدال وذلك اذا لم يتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهني اقول يمكن دفع ذلك الرد بان لا حاجة
للمجيب الى دعوى ان كل مجاز لا بد له من قرينة حتى يلزم انه لا يتحقق المجاز في المفرد على ما اورده بل انما يجب ادعاء ذلك

في تلك

في تلك المجازات وهي التي لا يلزم الموضوع له لزوما بينا لانه لا بد من القرينة في كل المجازات لان الارادة معتبرة
في الدلالة والدلالة على المعنى المراد من حيث انه مراد في المجاز لا بد فيها من قرينة صارفة عن الموضوع له لانا نقول
على ما حققه الشارح من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن لا يمكن اعتبار الارادة في الدلالة والا ينفك احديهما عن
الاخرى فكيف يتحد ثم يمكن ان يقال القرينة المنصوبة في المجازات قد يكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا
بعد تامل وفيه نظر ولهذا قسموا الاستعارة الى العامية المبتذلة والى الخاصية التي هي الغريبة التي لا يطلع
عليها الا الخاصة الذين اوتوا ذهنا به ارتفعوا عن طبقة العامة بل قد لا يذكر القرينة لفهم المعنى المراد اكتفاء
فيه باللزوم الخفي وانما لم يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي ثم اقول في الرد ان كان الدال هو المجموع المركب من
اللفظ والقرينة والقرينة قد يكون امرا عقليا فلا يكون المركب لفظا فكيف يجعل دلالته قسما من الدلالة
اللفظية بالمعنى العام الذي جعل مقسما وان كان هو اللفظ حين مقارنة القرينة وفي زمانها على ما هو شأن
المشروط ما دام الوصف فيتوجه عليه انهم صرحوا بان تحرك الاصابع ليس لازما لزيد في زمان الكتابة بل فهم
المدلول الالتزامي ليس لازما لفهم اللفظ في زمان القرينة وان اريد ان الدال هو اللفظ بشرط مقارنة القرينة
فالملزوم ههنا هو مجموع اللفظ والقرينة كما قالوا في المشروط بشرط الوصف ان ملزوم تحرك الاصابع هو
مجموع الذات مع الوصف ولو جعل الملزوم هو اللفظ المقترن بالقرينة بشرط اقترانه بها كان الاضافة
داخلة في الملزوم الذي هو الدال وهو امر معنوي فلم يكن الدال لفظا وايضا لا بد حينئذ من فهم تلك المقارنة
لانها جزء الدال والوجدان يكذبه فتامل فانك في شرح الشرح وقد اجاب بان المخصص في الثلث دلالة اللفظ
والدال هناك اللفظ مع القرينة اقول فيه بحث لان القرينة قد يكون لفظا فلا يصح قوله على اطلاقه ان الدال
هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ اللهم الا ان يريد انه خرج عن المقسم لان المقسم هو دلالة اللفظ المفرد
وههنا الدال اللفظ مع القرينة فلم يكن لفظا مفردا وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار
ما ينسب اليه يظهر ذلك عند قولك الدلالة اما على كمال معنى اللفظ او على جزء معنى اللفظ عما نسب اليه كمال
المعنى وجزئه شيء واحد على ما هو الظاهر فكانك قلت دلالة اللفظ اما على كمال معنى ذلك اللفظ او على جزء
معنى ذلك اللفظ فقس عليه اذا قيل الدلالة اما على كمال معنى الدلالة او على جزء معنى الدلالة وقوله وان التضمن
في ضمن المطابقة عطف على قوله ان الدلالة واحدة بالذات وتوجيهه انه لما كان جزء المعنى في ضمنه كان الانتقال
الى الجزء كانه في ضمن الانتقال الى الكل والمقصود منه ان التضمن ليس تابعا للمطابقة وما يقال في المشهور انه تابع
لها فتوسع انما قيل ذلك لما كان القصد في وضع اللفظ للمعنى المركب الى معرفة المجموع من حيث هو واعلم ان على
ما حقق ههنا من اتحاد الدلالتين وان كلا منهما انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بطل ان في دلالة التضمن الا
انتقال الى المعنى بعد الانتقال الى المعنى المطابقي وما يقال من ان التضمن تابع للمطابقة مبني عليه وكذا ما قيل
ان الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على فهم الكل اما الاول فظ واما الثاني فلان كون فهم الجزء سابقا على فهم
الكل انما يتم في الفهم التفصيلي واما في الفهم الاجمالي الذي كان فيهما واحدا للكل والجزء فغير تام وتوضيح
ذلك ان الجزء والكل انما يوجد في الذهن بوجود واحد واذا المركب انما يرتسم في الذهن بصورة واحدة بسيط
يصلح ان يحللها العقل الى صورتين وليس الفهم الا الوجود في العقل وعلى تقدير اتحاد وجود الكل والجزء لا
يتصور تقدم وجود احدهما على وجود الآخر وذلك كاجزاء الجسم المتصل الموجود بوجود الكل وكالاجزاء العقلية
من الجنس والفصل الموجودة بوجود الشخص اذ لا يتصور ههنا تقدم بحسب الوجود هذا لكن قد صرح الشيخ في

الشفاء بان الطبيعة لابشرط شئ مقدم على الطبيعة بشرط شئ لتقدم البسيط على المركب ولعل وجهه ان نسبة
الوجود الواحد الى الجزء اقدم من نسبته الى الكل وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية في
الوجود على ما يظهر من كلامه في الاشارات حيث قال الشيخ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزما
نية والمكانية واما احتياج الان من الجملة الى ما يكون بالتحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
ط وانت تعلم ان اتحاد الدلالتين يمكن ان يكون بهذا الوجه لكن ح لا يصح كون دلالة المطابقة انتقالا من اللفظ
الى المعنى ابتداء فتامل بقي ههنا ان العدول من كلمة على الى كلمة في لاى شئ فنقول الوجه فيه ايضا الاشارة
الى اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما كما اشار اليه الش بقوله وهي بالنسبة الى كمال معناها وتوجيهه
بان لفظ في للسببية فكانه قيل دلالة اللفظ بسبب كمال معناها اى بسبب النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة
الى جزء معناها التضمن ولا يخفى ان المتبادر منه الى الفهم ان الاختلاف بحسب الاعتبار والنسبة دون الذات
هذا كله على نسخة يكون فيها معناها بتانيث الضمير واما على تقدير تذكير الضمير فيرجع الى اللفظ وح لا اشعار
للكلام باتحاد الدلالتين ولا حاجة الى التوجيه المذكور بل على تقدير تانيث الضمير يمكن ارجاعها الى اللفظ
او الكلمة وحمل كلمة في على الظرفية المجازية فان دلالة اللفظ على كمال معناه او جزئه اقوى واشد تعلقا
من دلالته على الخارج فكان المعنى او الجزء ظرفان للدلالة قد استقرت فيهما لانهم لو وضعوا تعليل لقوله
وقد يطلق والمراد اللفظ اقول يعني قد يعبر عن اللفظ بنفس ذلك اللفظ من غير ان يعبر عنه بلفظ اخر موضوع
له اذ لو وجب ان يعبر عن كل مدلول معنى كان او لفظا بلفظ اخر كان موضوعا له لزم التسلسل على تقدير ان
يعبر عن كل لفظ بما وضع له من لفظ اخر لم يكن له مدلولا لا قريبا ولا بعيدا او على تقدير التعبير عن واحد من
لفظين بما هو مدلوله قريبا او بعيدا يلزم الدور مثلا اذا وجب التعبير عن أ بلفظ ب وعن ب بلفظ أ فلا
يمكن التعبير عن شئ منهما وانما لم يتعرض للدور لانه اظهر فسادا حتى قالوا انه ضروري البطلان وقوله ولو سلم
كلام على سبيل التنزل والاستظهار ولا يلزم ان يكون معلق التسلم امر المحيل والجواب ان التعبير عن اللفظ
بنفسه ان يذكر ويراد نفسه والتعبير بلفظ اخر معناه ان يذكر اللفظ الاخر ويراد به ذلك اللفظ حتى يكون المقصود
ذلك وح نقول لا يلزم الدور اذ يجوز ان يجب التعبير عن لفظ أ بلفظ ح اذا احكم على أ وجب التعبير عن لفظ
ح بلفظ أ اذا احكم على ح ولا دور ح اذ او جب التعبير عن أ بح حتى لا يمكن التلفظ به بنفسه ووجب التعبير
عن ح بأ حتى لا يمكن التعبير بنفسه كان الامر كذلك لكنه غير الفرض فتامل اقول [illegible] ناظر ان ما في
شرح الشرح وفي توجيه قوله ولو سلم ولما كان هذا غير لازم لجواز ان يوضع له في المرتبة الثانية او الثالثة مثلا
نفس اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظ اب وعن لفظ ب ح وعن لفظ ح ا فال ولو سلم محل نظر
وتامل وكذا ما ذكره قدس سره حيث قال ولو سلم عدم تادية وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على
جواز الوضع للبعض دون البعض فاذا امكن التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ اخر له ضايعا او
الغرض الاصلي من الوضع هو التعبير انتهى وذلك لان هذا الاحتمال لا يجامع ما فرض من نقيض المدعى
وهي ان بعض الالفاظ لم يوضع له لفظ اخر بل يعبر عنه بنفسه اذ نقيضه ان كل لفظ وضع بازاء لفظ اخر فتا
مل ولعله قدس سره جعل الدعوى كليا اى كل لفظ قد يطلق والمراد اللفظ وقد يطلق والمراد المعنى لكن الحمل
على ما حملنا اولى ليتم الدليل وحصل المط هذا اذا جعل الدعوى امكان التعبير عن اللفظ بنفسه حتى يكون
نقيضه انه لا يمكن التعبير بنفسه بل وجب بلفظ اخر موضوع له لم يلائم قوله ولو سلم فاذا امكن التعبير به كان
الوضع له ضايعا اذ الكلام كان في اثبات ذلك الامكان بل الصواب ان يجعل الدعوى انه قد يقع التعبير

عن اللفظ

عن اللفظ بنفسه يعني انه قد يطلق ويراد نفسه اذ لو اطلقوا على كل لفظ اذا اريد حكم عليه او به لفظا اخر
لتسلسل ويظهر من هذا انه ينبغي ان يراد بالوضع ما يتناول المجاز والا لم يلزم التسلسل وقد يكون المدلول
لفظا اخر اى مفهوما افراده الالفاظ ويحتمل ان يريد ان المدلول نفس تلك الالفاظ لكن بوضع واحد فيكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا وتوجيه قوله لطال في التعميم والتنكير معا على ما ذكره قدس سره حيث قال
اى اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد الكلمة مثلا ويجرى عليه حكم فلو لا وضع لفظ الكلمة ونحوها بازائها لطال الكلام
فان قلت الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع فما الفائدة في ضم التنكير معه قلت التعميم متصور على وجهين
احدهما ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد فرد من افراد الكلمة مثلا وبهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يندفع
بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما ان لا يراد التعرض لخصوصية الافراد بل شمولها من حيث
انها افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع اندفع فالمراد من التنكير عدم التعيين
فلو لم يضم الى التعميم لتوهم اندفاع الطول في التعميم بسبب الوضع مطلقا انتهى اقول فيه بحث اذ على تقدير عدم
الوضع اى وضع اللفظ بازاء المفهوم الكلي الصادق على افراده التي هي الالفاظ لا يمكن ان يراد التعرض
لخصوصية الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم لم يتحقق على تقدير عدم الوضع لا انه مستلزم
للطول بل الاولى ما في شرح الشرح حيث قال يعني لو لم يضعوا بازاء اللفظ اسما فاذا اريد حكم على كل كلمة
مثلا او بعض الكلمة لا على التعيين احتيج الى عد جميع الكلمات ثم الحكم بان كل هذه المذكورات او بعضها كذا و
كذا في الاسم والفعل وسايرها وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا وضع فانه يكفي ان يق كل كلمة مفرد مثلا
او بعض من الكلمات مركب من غير التطويل المفرط وهذا كما انه لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ احتيج
في الحكم العام عليه او الخاص ببعض منهم مبهم الى عد جميع اسماء اشخاصه وقوله معا معناه ان في كل من التعميم
والتنكير يلزم التطويل مطلب ومن هذا كلامه ليس المقصود منه توجيه آخر للاضافة المعنى الى الدلالة دون اللفظ
بل اشارة الى فائدة لفظ المعنى وحاصله ان كلامه دال على انه يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث قال اكثر ما
يطلق اللفظ على مدلول مغاير وقال قد يكون المدلول لفظا اخر فانهما يدلان على ان اللفظ دلالة على نفسه
وكذا اصرح قوله وقد يطلق ويراد اللفظ فلا يبعد ان يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالة الالفاظ اذا
اريد بها نفس اللفظ فانه لا يسمى هذه دلالة مطابقة قال قدس سره الشريف وهذا الاحتراز انما يتصور اذا
لم يقيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظ من كلام المص تقييدها بذلك والش قد صرح به اولا حيث قال الد
لالة الوضعية ولذلك قال ههنا لا يبعد ان يحترز به اقول فيه تامل لان كلام الش حيث قال ومن هذا كلامه صريح
في ان كون اللفظ مدلولا لنفسه مذهب البعض دون الكل فلو لم يفهم الش منه ان اللفظ يدل على نفسه بالوضع
فلا وجه لتخصيص البعض به اذ كون اللفظ يدل على نفسه في الجملة مما اتفقوا فيه وقد برهن عليه انما لم يمكن
ان يق للشارح هذا الكلام لا يدل على ان تلك الدلالة بالوضع فالش مطالب بذلك البيان وتوجيه لفظ لا
يبعد على هذا انه يمكن التزام ان هذا دلالة المطابقة وفي شرح الشرح ان التحقيق انه وضع على لكن مثل هذا
الوضع لا يوجب الاشتراك والا لكان جميع الالفاظ مشتركة ولا قائل به مطلب اى لا عطاء ما بطلت فيهما من تعيين
احد طرفيها بعينه حمل النسبة على النسبة الايجابية التي هي هي ولما كان من المعلوم ان مثل زيد قائم انما وضع
لافادة احد طرفي النسبة من وقوعها او لا وقوعها فسر مكرا ولو فسر النسبة بنفس الوقوع واللاوقوع في كلام
المتن لا ينطبق عليه ولا حاجة الى تاويل وقول الش لان شيئا منهما لم يوضع لافادة النسبة مبني على هذا المعنى
للنسبة اذ هذا المعنى هو النسبة التامة التي يكون مقصودا بالذات بالافادة دون النسبة التقييدية التي هي

بين لكن على التوجيه لم يتناول التقسيم الجمل الانشائية وهذا مساق الشرح على ما فهمه شارح الشرح وحمل قوله بين طرفي النسبة على النسبة الثبوتية والسلبية وذلك المعنى مشترك بين الخبر والانشاء اذ في الانشاء يتحقق النسبة الثبوتية كما في الامر والسلبية كما في النهي لكن لا يخفى عليك ان المتبادر من طرفي النسبة ان يكون منهما نسبة واحدة لها طرفان لا ان يكون منهما نسبتان متباعدان بل متنافيان ثم عبارة المتن يتناولهما بلا كلفة ثم كل واحد من المركب التام والناقص المشتمل على النسبة التوصيفية او الاضافية او الاسنادية الناقصة كنسبة الكاتب الى زيد اذا كان زيد فاعلا له وان كان يدل على النسبة بالتضمن لكن فرق ما بينهما وهو ان المركب التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة فيه هو النسبة والطرفان انما يقصد اليهما للتوقف تمام النسبة عليهما والمركب الناقص المذكور انما وضع لان يدل على ما هو محكوم عليه او محكوم به واعتبار النسبة فيه لتخصيص احد طرفي النسبة التامة فقوله الشيء بل الذات باعتبار النسبة اريد بالذات ما يتناول الصفة او كان من قبيل التمثيل والسر في ذكر ان النسبة التامة هي ما يصح السكوت عليها ولا ينتظر المخاطب منها انتظارا معتدا به بخلاف النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة فالنسبة التي يقنع بها النفس ويطمئن هي النسبة التامة خبرية كانت او انشائية واما النسب الاخر فلا يقنع بها النفس ولهذا قيل العلم التام هو العلم بالنسبة التامة واما النسب الغير التام فلما لم يقنع بها النفس فانما يذكر ليتوسل بها الى جعل شيء احد طرفي النسبة التامة فتامل ولا يتأتى من اسمين او من اسم وفعل في النهاية لا يرد نقضا ما ذكرتم بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انشاء فلا يحتمل الصدق والكذب ولا كونه خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات اقول فيه مسامحة فان قوله لانا نقول غير منطبق على ما ذكره من السؤال بقوله لانه اذ ليس في السؤال المذكور حديث التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع الغير بل ما ذكر بقوله لانا نقول يمكن ان يجعل ردا على ما ذكر بقوله قلت ويسلم ما ذكر بقوله فان قلت عن الرد وكان الجواب عن اصل هذا السؤال لكن بتصرف وذلك بان يق كلمة يا نائب عن الفعل مع الفاعل اي الجملة الفعلية بعد نقلها من الخبرية الى الانشائية او يقال يا زيد بعد النيابة عن الجملة الفعلية الخبرية منقول الى الانشائية وعلى التقديرين يندفع انه يجب ان يحتمل الصدق والكذب وان يكون خطابا مع الغير اما الاول فظ واما الثاني فلانها نقلت لانشاء الدعاء والطلب للمخاطب دون غيره المفرد لفظا اما واحد اراد بالمفرد اللفظ المفرد على ما هو الظ المذكور ولهذا قال مضافا باضافة المعنى اليه واضافة اللفظ اليه من قبيل لجين الماء واشار المص بقوله باعتبار وحدته الى ان هذا التقسيم اعتباري لا حقيقي لاجتماع الاقسام على شيء واحد اصلا وصار الحاصل انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى او يعتبر الى اخر التقسيم فالمراد بكون اللفظ واحدا انه لا يعتبر كثرته وكذا المراد بوحدة المعنى عدم اعتبار كثرته مثلا في كون اللفظ جزئيا او كليا او متواطئا او مشككا لا يعتبر كثرة اللفظ ولا المعنى بخلاف الاشتراك اذ يعتبر فيه كثرة المعنى بخلاف الترادف اذ يعتبر فيه كثرة اللفظ هذا وانواع التشكيك اربعة الاشدية والازيدية والفرق بينهما ان الاولى في الكيفيات والثانية في الكميات والتقدم اي الذاتي على ما هو صوابه والاولوية والفرق بينهما ان اشدية الوجود في الخالق مثلا باعتبار كثرة اثاره والاولوية باعتبار انه نفس ذاته او مقتضى ذاته فظهر الفرق فان ما في شرح الشرح اشارة الى ان ذكر كل من الاولوية والشدة مغن عن الاخر ولهذا يق هو ما يتفاوت باولية او اولوية وقد تبعه غيره غير مستقيم اذ لا شك انه يحصل للاولوية فرد غير الاشدية والاقدمية وهو المراد حين جعلها مقابلة لها نعم يمكن حمل الاولوية على معنى عام متناول للكل والكلام فيه بل الحق ان يق ان الشيخ اكتفى بها عن الاولوية كما اكتفى بالاشدية عن الازيدية اذ ليس المقصود هاهنا استيفاء اقسام التشكيك وبق للنوع اما ان يراد بالنوع والجنس ما هو مصطلح المنطق وكان المراد ان النوع بالقياس الى الجنس

له الجزئي

له الجزئي الاضافي وان كان يق الجزئي الاضافي لغيره او يراد بالنوع والجنس الخاص والعام ولما كان التعريف لفظيا لم يتوجه ان ذكر المتضايفين في تعريف الاخر غير جائز الثاني مقابل الاول اقول لا يخفى ان هذا ليس القسم الثاني من التقسيم المذكور بل القسم الثاني له ما جعله ثالثا كما لا يخفى وتخصيص هذا القسم بالمقابلة من جهة ان المقابلة فيه من جهة اللفظ والمعنى معا على ما ذكره قدس سره فلا وجه لما في شرح الشرح واختار هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح وان كانت مرجوحة من جهة ان التعبير بكونه مقابل الاول في محل الاستيفاء ولذا تركه في القسم الثالث والرابع فان كان المنقول حقيقة لهو المشترك هذا غير صحيح الا اذا كان المنقول عند رجاء المشترك كالمرتجل لكن فيه كلام سيجيء كذا في شرح الشرح فان قلت المنقول داخل في الحقيقة والمجاز مثلا الصلوة اذا استعملت في اللغة في الاركان المخصوصة كانت مجازا وان استعملت في الشرع في الدعاء كانت مجازا اقول اما كانت استعمالها في الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها بسبب انها موضوعة للدعاء والاركان المخصوصة علاقة معها واما اذا استعملت فيها من جهة انها موضوعة لها في اصطلاح الشرع فلا كلام في كونه حقيقة وكذا في العكس ولا يذهب عليك ان بمثل ذلك يلزم كون المشترك ايضا داخلا في الحقيقة والمجاز اذ بالنظر الى كل وضع كان استعماله في المعنى الآخر استعمالا في غير الموضوع له فلو تحققت علاقة كان مجازا والا فكان غلطا وبهذا يظهر ان ما ذكره قدس سره النقل ان لم يكن لمناسبة لهو من المشترك اللفظي اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة لهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز في الاول بحسب العرف ولا ند راجحتهما لم يتعرض المص لهما في التقسيم محل نظر وتامل فتامل وقيل في الجواب عن البحث بالمنقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك واقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القيد لو اعتبر في تعريف المشترك فينبغي ذكره اذ لا قرينة يدل عليه ولا يستشعر به الحد فيعتمد على ما هو واما ثانيا فلانه لو اعتبر هذا القيد في تعريف المشترك لزم انه اذا وضع لفظ في اللغة لمعنى ثم وضعها طائفة اخرى لمعنى آخر من غير ان يلاحظ الطائفة الثانية الوضع الاول فلا شك انه مشترك ولم يصدق عليه حده بسبب القيد المذكور بل الحق ان هذا القيد لم يعتبر في المشترك وهذا ابتناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة هذا من الشارح اعتراض على المص اذ المص لم يقل بالاستلزام ثم المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقة ومجازا بالفعل لانه يتحقق معنى لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة او مجازا والا لم يتحقق كون المجموع معان حقيقة اذ كل شيء يحقق له جزء او لازم واقله انه ليس غيره ومثل هذا اللزوم معتبر عند ارباب الاصول والمراد من المعنى المتعدد جميع ما هو معنى له فلا يرد انه قد يكون الجميع مجازا على تقدير الاستلزام المجاز الحقيقة بان يعتبر معنيان مجازيان فقط ثم اعلم انه لا بد في تعريف المشترك من اخر قيد آخر وهو ان يكون وضعه لكل واحد من المعاني باوضاع متعددة حتى انه لا ينتقض بمثل لفظ هذا على ما يجيء ان الوضع فيه عام والموضوع له كل واحد من الخصوصيات وفي تعريف المترادف فنبه من قيد آخر وهو ان كل واحد من اللفظين موضوع لذلك المعنى ثم اعلم ان المراد من الوضع في هذا البحث هو الوضع بمعنى تعيين الشيء بنفسه اي لا بالقرينة سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشيء مطلقا فيجري في المجاز وهو ما يدل على ذات غير معين اي غير معينة اصلا فيخرج اسم الزمان والمكان والآلة لان الذات معينة فيها لتعين نفس الزمانية والمكانية والآلية واما مثل الابيض فخصوصية الذات انما هي الجسم والسطح فيعلم من خارج لا من مفهوم الصيغة على ما يجيء وقوله والتدل عن دليل المختار الذي يزيفه قال قدس سره قد خالف هذا الاصطلاح في مباحث النسخ حيث قال واستدل بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح فانه قد اورد عليه الاعتراض واجاب عنه فبقي اصل الدليل سالما انتهى فان قلت المراد انه يعبر عن دليل المجاز الذي يزيفه بالتدل سواء كان الترتيف مرضيا عنده او مجابا قلت فح ينبغي ان لا يعبر عن الدليل الذي يعترض عليه ويجيب عنه بقوله وليس كذلك اذ كثيرا ما يعترض على الذي يعبر عنه بقوله لنا ثم يجيب عنه على ما اشار

اليه الشرح حيث قال وعن السوال فقيل او اعترض او اورد وان كان قد يقع فيه شك وحاصله انه لما دار
وصفه واستعماله بين المعنيين عند التشكيك جاز اشتباه بالمعاني في الوضع والاستعمال حسب الظ عنده فيدخل في كونه
للمعنيين في الجملة وخرج بقوله معا واما توجيه ان قوله على البدل احتراز عن البدل المتواطي فغاية ما فيه ان المتوا
طي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها او مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر
المشترك او مستعمل فيه وقد يحمل هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان موضوعا للافراد
او مستعملا لها حسب الظ لكن ذلك الوضع والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك والحق ان هذا
تعسف والاولى الاقتصار على الموضوع للجميع كالمز والاظهر ان يق في التمسك عند التعريف ان الذهن يتردد في المراد
منه ونحوه عند عدم القرينة وهذا دليل الاشتراك اذ لو كان متواطيا او حقيقة او مجازا لسبق الى القدر المشترك
او المدلول الحقيقي وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز اقول فيه بحث لانه لا يخ اما ان يعتبر الوضع متعلقا
للامر كما هو الظ او الاستعمال وعلى الاول فاما ان يراد الوضع بالمعنى الاخص الغير المتحقق في المجاز او بالمعنى الاعم
المتحقق فيه فعلى الاول لا حاجة الى هذا القيد للاحتراز عن الحقيقة والمجاز وعلى الثاني والثالث يدخل اللفظ المتفرد
واذا كان له مجازان متساويان قد استعمل فيهما لتركبها من الحروف المتناهية اقول الاولى ان يقول لكونها
اما حروفا او مركبة منها ليتناول مثل الهمزة الاستفهام ضرورة ان المراد بالاسم الدال لا المقابل للفعل والحرف
على ما صرح به قدس سره بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها قال في شرح الشرح فيه بحث لان عدم
التناهي لا ينافي نسبة الاكثرية لان معناها زيادة عدده كما يق ما فوق العشر اكثر عددا ونهايته لو اضيف الاكثر
الى غير المتناهي مثل اكثر المسميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتنا
هي اقول فيه نظر اما اولا فلانه يق في العرف فلان افضل من زيد بل لا نسبة لزيد اليه وليس المراد انه لا
يتصور النسبة بينهما بل الغرض المبالغة في بعده عنه في الرتبة حتى كانه مخالف له في الجنس فلا يتصور النسبة
اذ النسبة تقتضي تجانس المنتسبين فكذا ههنا غرضه ان الثاني كانه جنس آخر ليس من جنس الموضوع له لغاية البعد
بينهما وايضا المقصود انه ليس للمتناهي نسبة الى غير المتناهي بان يكون نصفه او ثلثه بان يزيد على المتناهي اضعافا
في مراتب معينة محدودة حتى يحصل الغير المتناهي او ينقص من الغير المتناهي عدد معين حتى يساوي المتناهي
وذلك ظ واما ثانيا فلان معنى الاكثر ليس هو ما فوق النصف انما يلزم ذلك في المثال الذي ههنا واما في غير المتناهي
فنقول اذ لا شك انه اذا اخذ من الغير المتناهي عدد متناه كالاثنين كان الباقي اكثر ولا يقتضي ذلك تناهي الكل ولا
المجموع ولو تم هذا الدليل لامكن به نفي جميع الامور الغير المتناهية كعدد الايام والشهور الماضية على راي الحكماء
على ما لا يخفى على المتدبر اقول في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان لقائل ان يقول يجوز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء
بعض كثير من المعاني لكن بوضع واحد كوضع اسماء الاشارة والتزام كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور واما
ثانيا فلانه يلزم على هذا الدليل ان يتحقق لفظ مشترك بين معاني غير متناهية اذ الالفاظ متناهية والمعاني غير
متناهية ويجب بزعم المستدل ان يكون كل معنى وضع بازائه لفظ فيتحقق لا محالة لفظ مشترك بين المعاني الغير
المتناهية الباقية من المعاني المتناهية الى وضع بازاء كل منها لفظ منفرد فتامل ولانا لا نسلم انها غير متناهية
اقول فيه ان مراتب الاعداد انواع متخالفة غير متناهية عندهم والاولى ان يق على تقدير تسليم كون المسميات غير
متناهية سواء كانت متخالفة او متضادة او متماثلة لا يجب الوضع لها لخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي
اتفقت هي فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع آخر لفظ على حدة كمراتب الاشد والاضعف من
الالوان والاضواء بل ساير الكيفيات اذ معلوم انه ليس لكل بياض اسم موضوع له لخصوصه وح نقول ان
لم يقصد تلك الافراد لخصوصها فيكفي ذلك اللفظ مثل ان يق كل فرس وكل بياض وان قصد بها لخصوصياتها

الثاني

فيق استعمل اللفظ في القدر المشترك ويفهم الخصوصية من القراين الخارجة فلا يلزم كون استعمال اللفظ ههنا
مجازا اذ لا استعمال للفظ الا في المعنى العام الذي وضع اللفظ بازائه لكن المسميات ما عدا له من المعاني فذلك
متناه اقول فيه نظر اذ لا شك انه لا بد ان يكون لا تناهي المعاني في الدليل بالمعنى المتناهي في اللفظ ويمنع تناهي
الالفاظ ويسنده باسماء العدد ومن المعلوم ان اسماء العدد ليست غير متناهية بالفعل بل بمعنى ما لا يقف
الى حد وظ ان المعاني التي نقلها غير متناهية بهذا المعنى يمنع لا تناهي المعاني ومنع تناهي الالفاظ لا يجتمعان
وايضا للمستدل ان يقول مرادي بلا تناهي المعاني لا تناهيه بمعنى لا يقف وذلك مما لا شك فيه وح يسقط هذا
المنع فان قيل الالفاظ غير متناهية بهذا المعنى ايضا بتركيبها مرات غير متناهية واختلاف الصور بها فيرجع الى
المعنى الذي بعده ويسقط هذا المنع وكانواع الروايح عطف على قوله المجاز به والتقدير ويعبر عنه بالالفاظ
المجازية كما عرفت والحقيقة كانواع الروايح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيره كذا وجه قد للى اقول
فيه بحث اذ الكلام على تقدير تسليم لا تناهي المعاني وتناهي الالفاظ وما ذكر من الدليل على تناهي الالفاظ يدل
على تناهيها مطلقا سواء كانت مفردة او مركبة فح يلزم خلو بعض المعاني عن الالفاظ لا محالة والجواب ان
الاختلاف في الوجوب والامكان حاصله ان المعنى المشترك قد يندرج تحته حقايق مختلفة بعضها يقتضي الوجوب
وبعضها يقتضي الامكان واختلاف اللوازم عند اختلاف الملزومات جائز اقول فيه بحث اذ للمستدل ان يقول
كلامي في نفس هذه الحقيقة هل انها يقتضي الوجوب او الامكان لا في الحقايق النوعية المندرجة تحتها فانها من
حيث هي اما ان يقتضي الوجوب او الامكان والجواب بانه يجوز ان لا يقتضي هذا المفهوم العام شيئا من حيث هو
بل المقتضي هو الحقايق المندرجة تحتها وليس بشيء اذ كل مفهوم فبالنظر الى نفسه اما ان يجب وجوده او لا يجب واما
ان يجب له القدم او لا والحصر عقلي بل الحق في الجواب ان يق يختار انه يقتضي الامكان ولا يلزم من امكانه
امكان الصفة التي للواجب اذ لعل هذا المفهوم العام عرضي لافراده وربما يجاب عن اصل الاستدلال بان
وصف القديم انما يكون واجبا بالغير لان وجوبه انما هو بذات موصوفه فيكون ممكنا نظرا الى ذاته نعم انه
في القديم مقتضى ذات الموصوف وفي الحادث مقتضى غير ذاته وذلك لا يقتضي كون الشيء واجبا ممكنا اقول فيه
نظر اذ للمستدل ان يقول مرادي بالوجوب الوجوب بالنظر الى ذات الموصوف وبالامكان الامكان بالنظر
اليه وظ انهما لا يجتمعان ح فان تمسك بانه نوع منه واجب بالنظر الى موصوفه وهو العارض للواجب وفي النوع
الاخر ممكن كان رجوعا الى الجواب المذكور في الكتاب الا ان يق يختار ان ههنا معنى واحدا كان هو واجبا نظرا
الى موصوف معين هو ذات الواجب تع وممكنا نظرا الى موصوف آخر هو الممكن ولا استحالة في كون معنى واحد واجبا
غير واجب بالنظر الى امرين نعم لا يجوز ذلك بالنظر الى شيء واحد قلت اما انه لا يرى التشكيك فانه قال في
المنتهى اقول فيه بحث لان ما ذكر في المنتهى انما نفي التشكيك بالشدة والضعف على ما يدل عليه كلامه قدس سره
وما في شرح الشرح ويظهر عند التامل ولا نفي الاقسام الاخر كالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام فلم يلزم من نفي الاشتراك لفظا ومعنى ونفي واحد من اقسام التشكيك التواطؤ وهو ظ
واراد بكون التفاوت ماخوذا في ماهية ما صدق عليه انه ماخوذ في ماهية ما صدق عليه من حيث انها
انه ما صدق عليه المسمى فلا يلزم التشكيك في مفهومات اخر صادقة على تلك الافراد وتحقيقه ان التفاوت حصة
زائدة من المسمى ينتزعه العقل بمعونة الوهم من الاسد فيصير سببا للاختلاف صدق المسمى على تلك الافراد ولا
يخفى ان هذا الدليل والجواب يجريان في الذاتي والعرضي بلا فرق لخفاء القرائن هذا الا يعني الاشتراك اذ لم يستعمل
اللفظ المشترك مع القرائن الخفية بل اشترط القرائن الواضحة وهذا اتحقق ما يذكره من الجواب الاول واقول

يمكن اجراء مثله في نفي المجاز بان يق لو تحقق الوضع النوعي في المجاز كما يظهر من كلام الشارح او تحقق الاستعمال فيه
لاحتمل المقصود من الوضع او الاستعمال واللازم باطل بيان الملازمة ان فهم المعنى المجازي لا يحصل لخفاء القرا
ئن فقوله وما نطق به من ذكر فاما مجاز او متواطئ ليس على ما ينبغي ثم تحقيق الفرق بين المشترك والمجاز
في ان عند خفاء القرينة يحمل اللفظ في المجاز على المعنى الحقيقي ويفهم منه ذلك وفي المشترك لا يحمل على شيء بخصوصه
لكن ذلك الفرق غير مفيد لاشتراكهما في عدم فهم المعنى المراد عند خفاء القرائن منهما بل نقول عدم فهم
المعنى المراد وغيره اولى من فهم المعنى الغير المراد اذ نسبة الاول الى الثاني من قبيل نسبة الجهل البسيط الى
المركب فتامل واراد بالفهم التفصيلي فهم المعنى المراد بخصوصه واليه اشار حيث قال لان المقصود يعرف بالقرا
ئن والا فالفهم التفصيلي المجرد في الارادة قد يحصل في المشترك بدون القرينة بالنسبة الى من هو عالم بوضع
اللفظ لجميع تلك المعاني التي وضع بازائها اللفظ على ما هو المشهور بدليل اسماء الاجناس اقول فيه نظر
اذ الغرض من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى بخصوصه وهذا غير متحقق في اسماء الاجناس اذ اسماء الاجناس لما
وضعت لتلك المعاني الكلية كان الغرض من وضعها استعمالها فيها بخصوصها والامر كذلك فاذا قلنا جاءني رجل وكان
ذلك الرجل زيدا كان لفظ الرجل مستعملا فيما وضع له وهو الامر الكلي المقيد بالوحدة المطلقة او ماخوذا من حيث هو مع
مصداقه ههنا هو زيد لانه مستعمل فيه وهذا خلاف المشترك اذ الغرض من وضعه لخصوص معنى ان يستعمل فيه ويدل
عليه بخصوصه الا ان يق ما ذكرت بالنظر الى وضع واحد واما بالنظر الى الوضعين فالمقصود احدهما عند عدم القرينة
كما هو مختار صاحب المفتاح هذا والتوقف الاجمالي قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل او لانتفاء التفصيل لحكمة مصلحة
من المتكلم والمخاطب او غيرهما اما وقوعه جمعا فلانه يلزم التطويل بلا فائدة قال في شرح الشرح ممنوع اذ
ربما يقال يقع البيان بمجموع اللفظ والقرينة ثم لا يكون التطويل بلا فائدة اذ يحصل به بيان المراد اقول فيه نظر لان مقصود
الشارح انه ليس في التطويل فائدة تختص التطويل به واما فائدة بيان المراد فيحصل من اللفظ المتعدد بلا مؤنة ذلك
التطويل وهذا كما يق لمن سلك طريقا اطول الى المط من غير اشتمال هذا الطريق على فائدة اخرى سوى الوصول الى المط
ارتكب تطويلا بلا فائدة ثم ما ذكره بعده حيث قال او يشتمل الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما يقرره علماء
المعاني كان صوابا وكذا ما اورده قدس سره من انه لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد اقول وايضا يمكن ان يق لو سلم يجوز
ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخف واخصر من ذلك المنفرد وايضا يجوز ان يكون القرينة حالية لا لفظية ولو سلم
انها لفظية فيقول لعل ذلك اللفظ مما يتعلق بذكره غرض آخر كما في قولنا في باب المجاز رايت اسدا في الحمام فان
في ذكر الحمام يحصل الغرض الذي هو اعلام كون الرجل الشجاع راه في الحمام ومع ذلك يتضمن قرينة المجاز فكذا
ههنا فتامل او يصح احدهما للروي اي للقافية قال في شرح الشرح لما جعل اللام في الروي متعلقا بتصحيح
المقدر ومعلوم ان صلوح اللفظ المرادف انما هو للقافية دون الروي اذ الروي هو الحرف الاخر من القافية و
القافية هي اخر الكلمة في البيت فسره بها اقول فيه بحث اذ لا شك ان قوله لوزن الشعر عطف على للروي فاذا جعل
للروي متعلقا بتصحيح المقدر لا يمكن ان يكون المعنى ان احد المرادفين يصح ان يكون رويا والا لصار المعنى
في المعطوف وهو وزن الشعر ان احد المرادفين يصح ان يكون وزن الشعر ولا يخفى فساده بل يجب ان يكون
المعنى في المعطوف عليه ان احد المرادفين يصح لحصول الروي كما ان المعنى في المعطوف ان احدهما يصح لحصول
الوزن به وح لا حاجة الى تفسير الروي بالقافية لانه خلاف المشهور المتعارف واما جعل قوله لوزن الشعر متعلقا
بفعل آخر مثل يصح على ما في حاشية قدس سره فتعسف ظ وقد تكلف وبق وكلمة اي ههنا كما في قوله في تعبير
المتن وربما زيد في الحد سهوا اي في المعنى والغرض منه تخصيص الروي بالروي الحاصل للقافية

اطلاقا

(في الهامش: ربما — فيه بحث — [illegible])

اطلاقا للمطلق في المقيد اذ الروي هو الحرف الاخر من القافية او الفاصلة على ما وقع في عبارة علماء البديع
وهذا التعسف بل الاولى تعميم الروي حتى يتناول الشعر على ما في المتن والاظهر في توجيه المتن ان تجعل للروي والثاني
متعلقا بالتيسير اي التيسير في النظم والنثر اما لجهة الروي او لجهة الوزن على ان يكون الاول مشتركا بين النظم والنثر
مختصا بالنظم او يختص كل منهما بالنظم ويعرف حال النثر بالمقايسة وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اراد
بالتقابل على ما وقع في اكثر نسخ الشرح معناه اللغوي وهو ما فسره به ويسمى هذا في عرف علماء البديع بالمطابقة وجعلوا
التقابل قسما منها وعرفوه بان يؤتى بمعنيين متوافقين اي غير متقابلين ثم بما يقابلهما كقوله تع فليضحكوا قليلا وليبكوا
كثيرا على انه لا مناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة وبالعكس وقد وقع في بعض نسخ
الشرح وكالتطابق مكان وكالتقابل موافقا للمتن والمنتهى والاحكام وح لا اشكال وانما يتصور ذلك المقصود
منه دفع ما ذكره الشارحون من ان الترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متقابلين
ولا اعتبار فيه لخصوصية اللفظ كالتجنيس اذ التجنيس من المحسنات اللفظية وذلك قد يحصل باحد اللفظين دون الاخر واما
التطابق فمن المحسنات المعنوية ولا مدخل فيه لخصوصية احد اللفظين المرادفين فلعل المص زعم انه يشترط في المطابقة
الموافقة في الوزن كالقليل والكثير او التوافق في الحرف الاخير كالكبير والصغير على ما توهم البعض حتى يكون لخصوصية
اللفظ مدخل فيه وبيانه ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المرادفين دون الاخر بان كان احدهما هو
موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر غير مراد وغيرها ترادفا عليه فيحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون المرادف الاخر
كما قال البغدادي في جواب المصري خسا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار باعتبار ان يراد بالخس
الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار لا ما هو المراد ههنا وهو ما ترادف هو والقثاء فهذا دفع ايضا سيما المشاكلة
بوجه آخر وهو باعتبار المعنى المراد الذي كان معنى القثاء ايضا وهو النبت المخصوص اذ لا يخفى ما بين الخس والقثاء
من المناسبة فالمراد بالمشاكلة هو التناسب المسمى في البديع بمراعاة النظير لا المشاكلة المصطلحة التي هي ذكر الشيء
بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ولما كان المشاكلة تحصل في لفظ الخيار مع الخس باعتبار المعنى المشترك بينه وبين
القثاء فلو بدل بلفظ القثاء بقي المشاكلة وان فات التقابل ولا يخفى ان التقابل ههنا انما نشأ من اشتراك كل
من الخس والخيار بين معنييه فلاشتراك الخيار بين المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا فانا لو
فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه لم يضر ذلك في التقابل اصلا وغاية توجيهه انه اذا فرض وضع القثاء لمعناه
مقدما على وضع الخيار له وكان لو وضعه له مع ملاحظة وضعه للمعنى الاخر دخل في حصول التقابل وهذا
بين المط اذ يكفي سند المنع ولو اراد مثل هذا السؤال في رحبة رحبه بانه ما من اشتراك اللفظ الرحبة بين الفضاء
والواسعة فليس له فتح اذ التجنيس قد يحصل بدون الاشتراك كما في قولهم البدعة شرك الشرك ولو قيل خياله
الشرك لغات واشرفيه هام الاشارة اليه من انه من المحسنات اللفظية بخلاف التقابل اذ الحد يدل
على المفردات باوضاع متعددة بيانه انه قد فسر الترادف في المشهور بتوارد لفظين او اكثر في الدلالة على
الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وقد يخص اللفظ بالمفرد على ما في المنهاج وهو الظ
من كلام المص حيث جعل المترادفين قسم المفردين فعقد من جهة واحدة يخرج الحد بالقياس الى المحدود لان
دلالة المحدود اجمالية من جهة وضع واحد ودلالة الحد تفصيلية باوضاع متعددة فليسا من جهة واحدة هذا
تقرير الشرح اقول التعريف المستفاد من التقسيم الذي ذكره المص للمرادف لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة فاخراج
الحد عنه بهذا القيد في كلام المص بعيد بل الاظهر ان يق معناه ان الحد يدل على المفردات فليس لفظا مفردا فيخرج

(في الهامش: فكانه قال التيسير في النظم والنثر للروي والوزن وما في حكمهما من احد الفاصلة ومواقع العروض في الطول والقصر [illegible])

(في الهامش: هذا وقع في عبارته قدس سره وهذا يدل على ان الرحبة الموضوعة للفضاء والموضوعة للواسعة لفظ واحد [illegible])

بقيد الافراد والمراد ان الحد يدل على امور متعدده مفصله وهى تغايره للامر الواحد الذى هو المحدود وهذا
بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية اذ الصور الذهنية فى لفظ المفرد هو الصورة الواحدة البسيط
وفى المركب الصور المتعددة وهما متغايرتان ذاتا وان اتحدتا ماهية اقول يمكن ان يق فى اللفظ المركب جزء صورى
يدل على النسبة التى بين المفردين مثلا فى الحيوان الناطق جزء صورى هو الهيئة التركيبية التوصيفية دالة
على تقييد الحيوان بالناطق وتوصيفه به دلالة بالوضع النوعى ومن المعلوم ان هذه النسبة لا يستفاد من
لفظ الانسان اذ الانسان لا جزء له سوى الجنس والفصل وايضا كيف يدخل النسبة فى الانسان الذى هو
الماهية حقيقة لكن هذا الجزء من مفهوم المركب ليس معتبرا فى الحد على ان يكون جزءا له والا لحمل الحد على ما هو
خارج عن المحدود بل هذا شرط لكون الحد حدا عند من يشترط فى الحد تقييد الجنس بالفصل لكن يمكن ان يق ان
مراد من قال بان الحد مرادف للمحدود ان معنى مجموع المفردين من غير اعتبار اجزاء الصورى وما هو مدلوله هو معنى
المحدود فالمراد بالحد مجموع المفردين من غير اعتبار الهيئة منهما ثم لا يخفى ان فى الوجه الاول الذى ذكرنا كما يلزم
عدم الترادف بين المفرد والمركب كذلك يلزم عدم الترادف بين المركبين بخلاف الوجه الاول الذى ذكره الش وبخلاف
الوجهين الاخرين الذين ذكرناهما قد اختلف فى وجوب صحة وقوع كل اه عبارة المتن على النسخ المشهورة هكذا
يقع .... كل من المترادفين مكان الاخر واما النسخ الواقعة الى الش فيها يجب وقوع كل من المترادفين مكان الاخر ومن
المعلوم ان ليس النزاع فى وجوب الوقوع بل ولا فى نفس الوقوع بل النزاع انما هو فى صحة الوقوع فعد لفظ
الصحة لا لكن ثم لما كان الصحة لو كانت كانت ضرورية وان لم تكن كانت ممتنعة فوجوب الصحة فى قوة الصحة وعدمها
فى قوة امتناعها قال والاصح وجوبها اذ لو امتنعت اى الصحة وهم يعلل اذ لو لم يجب الصحة قال فى شرح الشرح
لا اخفاء فى ان المدعى لو كان نفس الصحة فى الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خداى اكبر فلذا
جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها اقول محل وجوب الصحة على ان يكون محققة فى جميع المواد والافراد
اذ فى صحة الوقوع فى بعض المواد لا منازعة ثم قال والحقيق ذكر ان الصحة التى هى الامكان اذا جعل جزءا
من المحمول يصير القضية ضرورية كما فى يجب امكان بياض الرومى ولما كان وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية
فى قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية صح جعل الامتناع نقيضا لوجوب الصحة فلذا قال اذ لو امتنعت و
الحاصل انه اخذ الصحة فى المدعى جزء المحمول وفى الاستدلال جهة الحمل لعدم تفاوت المعنى اقول فيه بحث اما
اولا فلانه اذا كان الصحة التى هى الامكان اذا جعل جزءا من المحمول يصير القضية ضرورية فلا فرق بين جعل
الدعوى نفس الصحة وبين جعلها وجوب الصحة فلم يستقم ما ذكره اولا من ان المدعى لو كان نفس الصحة فى الجملة
لم يتصور فيه خلاف وكذلك لم يصح قوله ولما كان وجوب الصحة اه والحاصل انه لما حمل لفظ الوجوب على
فائدة جديدة لم يحصل من الصحة هى شمولها لجميع المواد لم يحصل التساوى والتلازم بين وجوب الصحة
وبين نفسها واما ثانيا فلان كون وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية فى قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية
انما يقتضى جواز جعل امتناع الوقوع الذى هو المحمول حين كون الصحة جهة للقضية فى قوة نقيض الصحة لان
وجوب امكان الوقوع فى قوة نقيض امتناع الوقوع ولا يقتضى كون امتناع الصحة فى قوة نقيض وجوب
الصحة هذا وفى قوله وفى الاستدلال جهة الحمل مساهلة اذ الصحة لم يكن مذكورة فى الاستدلال لكن المراد ان
ما فرض فى قياس الخلف على ان يكون نقيضا للدعوى انما هو نقيض للازم الدعوى وهو ما يكون
الصحة فيه جهة للقضية لا لما وضع اولا وجعل المدعى اذ الامتناع نقيض للامكان وحاصل ايراد الناظر عليه
ان وجوب صحة الوقوع فى قوة صحة الوقوع لكن ذلك يقتضى كون امتناع الوقوع فى قوة نقيض وجوب صحة الوقوع

لا كون

لا كون امتناع الصحة فى قوة نقيض وجوب الصحة والحاصل انه لو وقع فى نسخة الشرح هكذا اذ لو امتنع اى وقوع احد
المترادفين مكان الاخر لكان هذا موجها وليس فليس فتامل قالوا لو صح اه اول المناقشات اذ لو كان النزاع فى
صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الاخر فى جميع المواد من حيث هى افادة اصل المعنى فنفى الايجاب والسلب
غير محتمل ولا يتوجه على دليل الخصم ان اللازم صحة خداى اكبر فى افادة اصل المعنى الله اكبر فى تكبيرة الاحرام اذ
قد صحح وههنا بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص بل الجواب على المذهب المختار ليس الا هذا والجواب الاول
لا يصح الا على مذهب الحنفية واما الجواب بمنع انه يرد عليه انه لو قيل بدل خداى اكبر الله اعظم او اجل يلزم
صحته فى تكبيرة الاحرام وهذا ايضا غير جائز فانما يكون من قبل القائل بالتفصيل انه يجوز وقوع كل واحد
من المترادفين مكان الاخر اذا كانا من لغة واحدة واذا كانا من لغتين فلا يجوز على ما قيل ولا يمكن
ان يكون من قبل القائل بالجواز مطلقا كالمص وان كان النزاع فى صحة الوقوع فى جميع المواد مطلقا فا
لايجاب غير محتمل اذ لا شك انه قد يحصل الوزن او القافية او غير ذلك باحد المترادفين دون الاخر على
ما مر آنفا واعرف به المص وايضا قد يحصل التقييد بخصوص احد المترادفين كما فى تكبيرة الاحرام هذا و
تقديم الجواب الاول على الثانى مع ان القياس يقتضى تاخيره لانه منع لبطلان التالى والثانى منع للملازمة
لوجهين احدهما قام الاشارة اليه من ان الجواب الاول على المذهب المختار بخلاف الثانى وثانيهما ان فى
الجواب الثانى تخصيصا للمدعى ففيه تكلف بخلاف الاول اذ فيه الدعوى على عمومها والحقيقة فى
اللغة ذات الشئ اللازمة له قال الابهرى الحق لغة هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة
الشئ اى ذاته الثابتة اللازمة له اقول بما نقلنا يظهر ان ما ذكره الش فى تفسير الحقيقة ليس هو ما جعله
معناها بحسب اللغة بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوى لان هذا معنى اسمى والمعنى اللغوى معنى وصفى
فصار الحاصل ان لفظ الحقيقة قد نقل من معنى الثابت اللازم سواء كان الموصوف ذات الشئ او خارجا لازما
له الى معنى الاسمية اى ذات الشئ وذكر اللازمة لبيان المناسبة مع المعنى الاصلى المعتبرة فى النقل واطلاق
المعنى اللغوى على هذا المعنى المنقول اليه وان امكن توجيهه لكن الظ ان المعنى الذى نقل اللفظ منه الى المعنى المراد
ههنا هو اللفظ المستعمل فى وضع اولى هو المعنى الوصفى وتوسيط هذا المعنى فى النقل تعسف ظ اى بحسب
وضع اولى ظاهره انه جعل كلمة فى بمعنى الباء السببية كما فى قوله عليه السلام دخلت امراة فى هرة حبستها حتى ماتت
اى بسبب هرة حبستها فلفظ فى ح متعلقه بالاستعمال لكن لا مثل ما يق فى المتعارف اللفظ المستعمل فى المعنى الفلانى
على ان يكون فى صلة الاستعمال بل مثل ما قد يق هذا اللفظ يستعمل فى وضع الشرع مثلا على معنى انه يستعمل
بسبب وضع الشرع ويحتمل ان يكون كلمة فى مستعملة فى الظرفية المجازية الناشية من السببية المذكورة فصار
مآله الى الوجه الاول وهذا الوجه ايضا جار فى مثل قولهم هذا اللفظ مستعمل فى وضع الشرع وتوجيهه انه لا شك
ان المعنى ليس ظرفا حقيقيا للاستعمال وقد شاع انه يق ان هذا اللفظ مستعمل فى هذا المعنى بناء على الظرفية
المجازية فكذلك يجوز ان يق ايضا ان هذا اللفظ مستعمل فى وضع الشرع مثلا بناء على ان الوضع لسبب للاستعمال
فكانه محيط به وعلى هذا فقول الش بحسب وضع اولى بيان لحاصل المعنى بل على الاولى ايضا ان ليس المراد
ان لفظ بحسب مقدر فى نظم الكلام وعلى الوجهين لا ينتقض التعريف بلفظ الصلوة اذا استعملها الشارع فى الدعاء
مثلا بناء على مناسبتها للاركان المخصوصة لان ذلك الاستعمال ليس بسبب الوضع الاولى اذ لا حاجة الى جعل
الوضع بمعنى الموضوع له كما فعله غيره واذا جعلت كلمة فى صلة للاستعمال لاحتاج الى جعل الوضع بمعنى الموضوع
له والى تقدير قيد آخر لم يكن مذكورا مثل قولهم فى اصطلاح به التخاطب وقيد الحيثية بناء على المشهور وان

[Margin notes, written diagonally:]
وبهذا صحح الوقوع مطلقا او على العموم واحداهما من الخص ولان فى هذا كونه السند واقعا على مذهب
الحنفية وهو غير مختار له لان الكلام فى ان
هذا ما ذهب اليه فى هذه المسئلة الاصولية
كونه بناء الجواب الاول عليه والاشارة الى ذكر
اليه المص فتامل السند كان فى عالم مذهب
منه طاب

قال اهل العرب الحقيقة فى الاصل فعيل بمعنى
فاعل من حق الشئ اذا ثبت او بمعنى مفعول
من حققت الشئ اذا اثبته نقل الى الكلمة
الثابتة او المثبتة فى مكانها الاصلى والتاء
للنقل من الوصفية الى الاسمية
ان هذا ... منه

كان غير عزيز فى كلام المص لكن لا يخفى ما فى اجلى من التكلف فنى هذا التوجيه يلزم ارتكاب التكلفين وفى
توجيه الش لا يلزم الا تكلف واحد وهو عدم جعل فى صلة للاستعمال فتوجيه الش اولى وبالقبول احرى وبما قررنا
ظهر ان ما فى شرح الشرح حيث قال ما ذكره الش من انه لو اريد بالوضع الموضوع له لزم خلاف الظ ولا يحتج الى
زيادة قيد اصطلاح التخاطب كلام قليل الجدوى تط فتامل وقد ينبه بتغيره غير الاول بما لوحظ فيه وضع
سابق على ان المراد بالوضع الاول ما هو ما لم يلاحظ فيه وضع فيه وضع سابق لا المعنى المضايف للثانى حتى
يشكل بالحقيقة لا يكون لها وضع اخر اصلا لا با لاشتراك ولا بالمجاز على ما فى شرح الشرح ويحتاج الى دفعه بما
ارتكبه من التكلف بانه بصيد فى عليه انه اولى بالنسبة الى وضعه المجازى على طريق الفرض والتقدير واراد
بملاحظة الوضع السابق ملاحظته حين الاستعمال قال فى شرح الشرح واعلم ان الامدى فسر الحقيقة باللفظ المستعمل
فيما وضع له اولا فى اصطلاح التخاطب وترك ايضا قيد اصطلاح التخاطب بناء على الاشتهار ان قيد الحيثية مراد فى تعريف
الامور التى تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف فصار المعنى انه اللفظ
المستعمل فى الموضوع له وظ ان المجاز ليس كذلك على المذهب الصحيح وان مثل اطلاق اللفظ على الموضوع له شايع فى
كلام المص فما ذكره الش من انه الى اخر ما نقلناه اذ ملاحظة الوضع السابق حين الوضع يعتبر فى المنقول ايضا فيخرج
المنقول لو حمل على عدم ملاحظة الوضع السابق على عدم ملاحظته حين الوضع اقول ويمكن ان يراد بملاحظة الوضع
السابق حين الوضع ان الوضع السابق شرط لتحقق هذا الوضع وعلى هذا لا يدخل المنقول اذ الوضع السابق فيه ليس شرطا
لنفس الوضع الثانى بل يكون الموضوع منقولا وهذا خلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقى
لا يدخل تحت الوضع النوعى الصادر من الواضع وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان يستعملوه فيما يناسبه و
فرق آخر بين المجاز والمنقول وهو ان المناسبة فى المجاز شرط صحة الاطلاق ولهذا اذا زالت المناسبة لم يصح
الاطلاق وفى المنقول مرجح ومخصص للفظ بالمعنى لا مصحح ولهذا قد يزول المناسبة ويصح الاطلاق على ما
يجىء ثم قال نعم لو قيل انه اذا اريد بالوضع الموضوع له وكان قيد اصطلاح التخاطب مذكورا او مقدرا لم
يبق لقوله اولا فائدة اصلا لكان سديدا لان قولنا الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح
التخاطب جامع ومانع لا غبار عليه اللهم الا ان يقصد صحة التعريف على راى من يشترط النقل فى افراد المجازات
ويجعلها موضوعة لمعانيها اقول يتوجه عليه ان كلامه مشعر بان الخلاف فى ان المجاز موضوع للمعنى المجازى ام لا
ملزوم للخلاف فى اشتراط النقل فى افراد المجازات باعيانها ام يكفى العلاقة المعتبر نوعها وليس كذلك اذ استعمال الواضع
اللفظ فى معنى غير وضعه له وهو ظ وايضا لو كان هذا وضعا تخصيصا لزم ان يكون على تقدير الاكتفاء بالعلاقة من الواضع
والرخصة فى استعمال اللفظ الموضوع فيما يناسب ذلك المعنى وضعا نوعيا فعلى تقدير اشتراط النقل كما هو راى البعض و
على تقدير عدم اشتراط الاشتراط والاكتفاء بالعلاقة المعتبر نوعها معا لم يخرج المجاز بقيد الوضع ويحتاج الى زيادة قيد كا
الاولية على ان من قال بالوضع فى المجاز قال بان وضعه نوعى وعلى هذا التوجيه كان الوضع تخصيصيا بل الصواب ان الخلاف
فى تحقق الوضع فى المجاز وقع على الخلاف فى تفسير الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون فى المجاز وضع او التعيين
مطلقا وكان فيه وضع فيكون هذا الخلاف متفرعا على خلاف لفظى لا معنوى على ما يلزم من توجيهه رحمه الله ثم المتبادر
من الوضع هو المعنى الاول على ما صرح به قدس سره فى حاشية المطالع فلو قيل الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى الوضع
او فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب لكان جامعا مانعا لا حاجة فيه الى قيد الاول فقيد الاول كان للتوضيح لا للتصحيح
ويمكن ان يقال لو حمل الوضع على هذا المعنى لزم خروج الحرف بل الفعل عن تعريف الحقيقة اذ لا بد فى الحرف من ذكر المتعلق
وفى الفعل من ذكر الفاعل على ما عرفت فالتعيين فيهما ليس بنفسه بل مع القرينة فلا بد من حمل الوضع على المعنى العام الشامل

للمجاز فيحتاج الى قيد الاول ثم قال فى شرح الشرح متصلا بما نقلنا بقى ههنا اشكال قوى وهو انه ان اريد الوضع
التخصيصى خرج كثير من الحقايق لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة
كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هى موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصى
والنوعى لم يخرج المجاز من التعريف كما انه موضوع بالنوع اقول كلامه ظ فى ان هذا الاشكال يبقى على هذا التعريف المذكور
فيه قيد الاولية فظ ان هذا الايراد بعد هذا القيد اذ بعد اختيار الشق الثانى لخرج المجاز بقيد الاول على ما عرفت
ثم هذا الاشكال يرد على التعريف المشهور الذى لم يذكر فيه هذا القيد وح يحتاج الى ما ذكره فى التلويح من ان المراد
من الوضع تعيين اللفظ بنفسه لكن اخذ هذا المعنى اعم من الشخصى والنوعى وح لخرج المجاز اذ لم يتحقق هذا الوضع
فيه ويدخل المشتقات ونحوها وانت خبير بان هذا الايراد على التعريف المشهور على ما اورده ش المطالع لا
يندفع بان استعمال اللفظ فى المعنى ليس بسبب ملاحظة وضع اولى له على ما قيل لان قيد الاولى لم يكن مذكورا فى
تعريف شرح المطالع بل انما يندفع الايراد عنه بما نقلنا عن التلويح وهو الذى دفع به قدس سره فى حاشية شرح
المطالع هذا الايراد ثم لا يخفى انهم اعتبروا فى المشهور من تعريف الحقيقة والمجاز قيد الكلمة والمص لم يصرح به اكتفاء
بانه جعلهما من اقسام اللفظ فالمراد باللفظ فى التعريف هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد فذكر المركبات
مع المصغر والمشتق تعسف اعلم ان المراد من الوضع هو وضع اللغة والشرع او العرف وقد نبه عليه بقوله واعلم
ان تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والعرفية الى آخر ما قال وخص العرفية الخاصة بما يكون من قوم فيخرج
الاعلام الشخصية عن تعريف الحقيقة والمجاز ايضا ويظهر وجه ما ذكره الامام فى المحصول والآمدى فى الاحكام
من ان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو وتوجيه كلامهما بان المراد
الحقيقة والمجاز اللغويان على ما فى شرح الشرح ليس بشىء لتعميمهم الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية اللهم الا ان
يريد باللغوى ما يتناول الثلثة فقط وفيه من التمحل ما لا يخفى قال قدس سره واعلم انه لا بد فى تعريف الحقيقة
والمجاز على اى وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اى الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اولى من حيث
هو كذلك اى من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاولى لئلا ينتقض بالمجاز الذى له حقيقة اذ يصدق عليه انه
لفظ مستعمل بسبب وضع اولى فى الجملة وان لم يكن استعماله المجازى لسببه وعلى هذا القياس اقول الاظهر ان
يق المراد بالمستعمل ما هو مستعمل فى الحال فاللفظ المستعمل فى المعنى المجازى حين استعماله فيه لا يصدق عليه
التعريف وكذا يخرج اللفظ قبل الاستعمال عن تعريفى الحقيقة والمجاز والمتبادر من اسم الفاعل ونحوه هذا
على ما يجىء من ان الحقيقة باعتبار ما كان او ما يكون من قبيل المجاز وان اسم الفاعل واطلاقه على ما لم
يتصف بالفعل بالابتداء مجاز عند الاكثر على ما يجىء واما ما ذكره قدس سره فمع انه اعتبار قيد زائد فى
التعريف ظاهره انه يريد التفرقة باختلاف الحيثية والاعتبار فيصدق على اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى
حال الاستعمال وكذا على اللفظ الغير المستعمل فى معنى حال عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع
اولى من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاولى على ان تسميته بالحقيقة بهذا الاعتبار ولا دلالة فيه بان تسميته
بالحقيقة فى اى وقت ولا يخفى ان هذه الحيثية حيثية الاستعمال مغايرة لما سبق انه قد يعتبر فى التعريف لاخرا
ج مثل لفظ الصلوة المستعمل فى الدعاء مجازا لانه حيثية الوضع ولا يغنى شىء منهما عن الاخر واعلم ان المجاز
على هذا الاصطلاح يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية ايضا مستعمل فى غير ما وضع له وعلى تقدير ان يق
انه مستعمل فيما وضع له لكن لينتقل الى غير ما وضع له داخل تحت الحقيقة والغرض انه لا يلزم تطابق اصطلا
ح الاصوليين اهل العربية حيث جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز صرح بذلك فى التلويح لكان احسن ما يختص به

الخ وذلك لان المتبادر من قولهم ان الاستعمال لعلاقة انها كافية فيجب ما اذا كان الاستعمال للنقل والعلاقة معا
والا اى وان لم يكن شيهما علاقة فهو اى المجاز بل استعماله فى المعنى اما وضع جديد او غير مفيد لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقى سواء كان هناك مناسبة ام لا فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به و
تعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيدا اذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اولا تعلق له به اصلا
لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المقصود بمجرد الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا
وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة فى الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال اللفظ واراد بالمشترك
فى الصفة الاشتراك فى صفة غير الشكل سواء كانت حسية او عقلية بقرينة المقابلة ولما كان الشكل ظاهر الثبوت للمعنى
الحقيقى لم يشترط ظهوره وانما يجب ان يكون الصفة ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقى ونهاية مزيد اختصاص و
شهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقى اعنى الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر اعنى المجاز باعتبار ثبوت
الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد وحققت هنا قرينة مانعة عن ارادة حمله على الحيوان المفترس انتقل الذهن
منه الى صفة الشجاعة التى هى اخص اوصافه واظهرها ولما منع المانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات
اخرى لها هذه الصفة فالمراد بالشجاع ذات غير الاسد لها صفة الشجاعة لا الانسان بخصوصه حتى لا يفهم بمجرد
ثبوتها له لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة مخصصة كما حكم عليه ما فى شرح الشرح هذا واقول فيه بحث لان ما ذكر
من وجوب كون تلك الصفة ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقى انما كان اذا لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفى بالقرينة
الصارفة عن الموضوع له اما اذا تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد كالرجل الشجاع فى مثالنا فالظاهر
ان هذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور ويؤيد هذا اشتراطهم التجوز لو كان لا لصحتها على ما يفهم من الكلام
الثالث انه كان عليها اى كان المستعمل فيه اعنى المعنى المجازى على الصفة التى يكون اللفظ حقيقة فيها اقول
سيجىء ان فى اطلاق المشتق على من قام به المبدأ فى الماضى ثلثة مذاهب وميل المص الى التوقف فلا ينبغى منه الجزم
بان تسمية الشىء بصفة كانت له من قبيل المجاز وتخصيصه بما عدا المشتق تكلف ظاهر ان المشتق عند من قال
انه مجاز فى الماضى جعله من هذا القسم على ان العبد صفة مشبهة فكان مشتقا   خامسها المجاورة يعنى الاجتماع
فى الاعيان او فى الاذهان حتى تناولت جميع ما بقى من العلاقات المعتبرة نوعها عندهم قد حصروها فى خمسة و
عشرين والاولى ان يجعل المعنى الاول والثانى قسما واحدا يسمى بالسعادة عندهم اذ لا اختصاص لصفة
الشكل باعتبارها على حده وجعلها علاقة مستقلة   والاول وصفان بينهما تقدم وتاخر اقول فيه نظر لان
لفظ العبد انما يطلق على ذات العتيق لا على وصفه ولا على الموصوف ماخوذا مع الوصف وعبارة الشرح
حيث قال والاول وصفان متنوبان المستعمل فيه لفظ العبد هو وصف المعتق بل الصواب ان التسمية
باسم ما كان وما يؤول من قبيل تسمية الذات باسم الصفة التى كانت عليها او سيكون عليها على ما دل عليه
كلام المص والشرح حيث قال انه اى المستعمل فيه كان على الصفة لان ما كان على الصفة هو الذات لا الوصف
واراد بالاتصال هنا اخص مما اراد به اولا اذ المراد من الاول مطلق الارتباط والمراد هنا خصوص
الاجتماع فى الاعيان او فى الاذهان والقرينة قوله اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض   والعلاقة دون النقل
لا يصح حاصله ان اللازم وان كان هو النقل مع العلاقة على هذا التقدير لكن النقل يستلزم العلاقة اذ
لا احتمال ان يستعملوا اللفظ فى معنى من غير ان يعتبر هنا علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال اذ علم تحقق
العلاقة ايضا واما العلاقة فلما لم يستلزم النقل فبمجرد العلم بتحققها لم يحصل العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم
لم يستعملوا الى هذا المعنى   الجواب ان اللازم الخ حاصل الجواب على ما يفهم من تقرير الشرح ان اللازم غير منفى

والمنفى غير لازم ومثل هذا الكلام يرجع الى الاستفسار والترديد فى المراد من اللازم ومنع الملازمة على احد التقديرين
ومنع بطلان اللازم على التقدير الآخر وتقريره فيما نحن فيه انه ان اردت بعدم الافتقار الى النظر فى العلاقة عدم الافتقار مطلقا اذ عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة غير مسلم وان اردت عدم افتقار المجوز حين التجوز اليه ادعوا صحة
فبطلان التالى ثم اذ المتفق عليه هو افتقار الواضع حين الوضع لا افتقار المجوز حين التجوز وعلى التقدير تسليم بطلان التالى لى
تسليم افتقار المتجوز حين التجوز الى النظر فى العلاقة قلنا منع الملازمة على هذا التقدير ايضا اذ اللازم من اشتراط النقل عدم
افتقار المتجوز فى تجوزه وتكلمه بالمجاز الى النظر فى العلاقة لا عدم افتقار المتجوز حين التجوز اليه اذ قد يعتنوا اليه فى الاطلاع
على الحكم الباعث على متبدل الحقيقة الى المجاز ويوجه حسن المجاز اقول وحين جعلنا قوله فى تجوزه ظرفا للافتقار لا
صلة له لا بد وان فى قوله لكن الاستغناء فى التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا منعا لما سلم ولا احتياج تصحيح الكلام
الى ما ذكره قدس سره حيث قال يعلم كلامه لا افتقار المتجوز فى تجوزه ولا افتقاره فى الجملة سلمناه اى سلمنا الاتفاق على
افتقار المتجوز فى الجملة لا افتقاره فى تجوزه اذ لا يصح الجواب حينئذ قطعا وظهر ان ما ادعاه من عدم صحة الجواب على عدم هذا التقدير
والحمل على الظاهر غير مسلم وكذا ما ذكره شارح الشرح ان قوله سلمنا ليس تسليما لانتفاء التالى وافتقار المتجوز فى تجوزه بل لتحقق الافتقار
فى حق المتجوز ايضا وعدم افتقاره على الواضع وكذا ما قيل ضمن سلمناه لا افتقار المتجوز مطلقا لا بعدى تجوزه اى سلمنا انهم
اتفقوا على افتقار المتجوز لكن لا فى تجوزه بل مطلقا ويظهر ايضا مما قررنا فى الجواب ان ما فى شرح الشرح من ان كلا الجوا
بين منع لانتفاء اللازم لا منع الملازمة ليس بشىء وما ذكرناه هو الموافق لما وجه قوله كلام الشرح به فى الجواب
الجواب ان العلاقة مقتضية الى قوله لمانع مخصوص اشارة الى ان المانع قد يزول حتى لا يلزم عدم ترتب الاثر على المؤثر دائما وقوله
هذا الكلام من المجيب تبرع منه ولا حاجة له فى الجواب اليه اذ المقصود المقتضى انه لا حاجة الى النقل وذلك لا يستدعى كون
العلاقة مستقلة فى الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضى مركبا منها ومن غيرها يكون ذلك الغير غير النقل وكذا يجوز ان يكون
المانع لا يزول اصلا فالعلم بوجود المانع كاف فى الجواب وفى بعض الشروح ان المانع هنا ما تمم المنع واما خصوصيات
هذه المحال واما عدم اكتفاء الواضع فى مثل هذه الصور بمثل هذه العلاقة   وهذا لعكس الحقيقة فان عدم صحة النفى
علامة لها قال فى شرح الشرح ويشكل هذا بالمجاز المستعمل فى الجزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب
على ما يتوهم واريد بانسان ويراد نفى خواص الانسان فان عدم صحة النفى متحقق ولا حقيقة اقول الاشكال لان سلبه
المعنى عن المستعمل فيه فى صورة العموم والخصوص المساواة وان لم يكن صحيحا باعتبار حمل الشىء على ما هو مغاير له
بالمفهوم لكن يصح السلب باعتبار حمل الشىء على نفسه مثلا يصح ان الانسان ليس هو نفس مفهوم الحيوان وان لم يصح
ان الانسان ليس ما يصدق عليه الحيوان لكن تحمله قولك للبليد ليس بانسان وقوله ما انت بانسان لا يلائم هذا
المعنى فيحمل على ان المراد بسلب الانسانية عن حقيقة البليد وعن حقيقة المخاطب ثم هذا الاشكال يتوجه بناء على الجواب
الثانى للشىء حيث لزم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقى عن الحدود والمحل فى المجاز فى الحقيقة بكون العلاقة عدم صحة سلب
المعنى الحقيقى عن المحل والمورد لا عن نفس مفهوم اللفظ والتمثيل المذكور نحو قولنا للبليد ليس بانسان ظاهر الانطباق
على ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال لا يرد على عكس المجاز اذ يجب انه لا يجب فى العلاقة الانعكاس بل اللازم فيها
الاطراد بناء على ان العلاقة خاصة الشىء والخاصة لا يجب شمولها لجميع افراد ما هو خاصة له لكن يجب فيها عدم
شمولها لغير تلك الافراد   وهو اى العلم بانه ليس شيئا من المعانى الحقيقية انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل
فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك لجاز ان يكون هذا ايضا من المعانى الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس لشىء منها وفيه بحث لان
غايته الاستلزام دون التوقف للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعانى الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله
فيه فضلا عن ان يكون مجازا كذا فى شرح الشرح اقول لو استند المنع المذكور بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا المثلا

هذا اذا حصل المطلوب بعلم كون اللفظ حقيقة ومجازا بالقياس الى المعانى التى يستعمل اللفظ فيها وان لم يستعمل بالفعل فيها وان حصل المطلوب ان يعلم كون اللفظ فيها المستعمل بالفعل يعلم حقيقة فى ذلك المعنى المستعمل فيه او مجاز فى تقول الصلح لكونه مستعملا وعرض ان المحقق والتردد فى كون هذا الاستعمال اطلاقا ما وضع منه مدظله

ليس شيا من المعاني الحقيقية ولا يحصل العلم بكونه معنى مجازيا للفظ بناء على عدم العلم بتحقق العلاقة المعتبرة في المجاز
لكان اولى واما ماذكره من علام العلم باستعمال اللفظ فيه فذلك انما يقدح في كون اللفظ متصفا بكونه مجازا بالفعل
والمطلوب ههنا معرفة كون هذا المعنى مجازيا بحيث لو استعمل فيه اللفظ صار مجازا اللهم الا ان يقال لا يبعد من ملاحظة الاستعمال
ولو كان باعتبار تقديره وفرضه مع انا نعلم بالوجدان انه لا يخطر معنى الاستعمال حين السلب المذكور بالبال ثم اقول لا يخفى
ان الدور في علاقة المجاز دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احد الواسطتين صار مصرحا لما ذكره قدس سره
انه دور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على طريق الواسطتين في هذا الدور لنافي عنه ما ذكره في حاشيه الحاشية
حيث قال اذا سلم ان العلم بانه ليس شيا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا واما اذا قيل لا يتوقف هناك به
بل الاول مستلزم للثاني اذا المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيا من المعاني الحقيقية
فلابد ان يعلم كونه معنى مجازيا فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس
شيا من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا اقول لا يخفى بعد المساهلة في تسمية الدور المصرح مضمرا بواسطة واحده
ان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ كما امكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيا من المعاني على العلم بكونه
مجازيا كذلك يمكن منع توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند بعينه ثم قال واعلم
ان العلم بالدليل اعني صحة سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازيا في الزمان ليتصور الاستدلال ولا شك ان
العلم بكونه ليس شيا من المعاني الحقيقية مقدم زمانا على العلم بصحة السلب لانه دليله ايضا ثم العلم بكونه ليس شيا منها اذا
كان مع العلم بكونه مجازيا كان العلم بكونه مجازا مقدما على العلم بصحة السلب زمانا لان ما هو مع المتقدم زمانا متقدم
زمانا اقول كون العلم بانه ليس شيا منها مع العلم بكونه مجازا مع انه محل نظر وتامل اذ العلم بكونه مجازا يتوقف على العلم
بوجود العلاقة ايضا ولعله غير معلوم او غير معلوم صحة العلم بكونه ليس شيا من المعاني الحقيقية سوى عليه ان تقدم الشي
زمانا على ما يتقدم عليه زمانا يسمى دورا في الاصطلاح وكلام الشارح بعيد عن هذا التوجيه فتامل ثم ورود هذا الاعتراض
على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية
فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة وقد جاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية
فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم
انه حقيقة او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالعقل او العلامة فلا وانت تعلم ان سلب
بعض المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا لهذا اللفظ والمفروض ان هذه التفرقة بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي تحصل بهذه العلامة ولعل المراد ان بهذه العلامة تمكن معرفة كون المستعمل فيه مجازيا بعد العلم بكون المعنى
المسلوب عن المستعمل فيه معنى حقيقيا بعلامة اخرى اذ الدور اللازم في معرفة الحقيقة بهذه العلامة لا يندفع بهذا الجواب
لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا له وهو المعنى المفروض الذي يصح
سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة ايضا وايضا فما ذكرت حق حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا في
معنى مفروض بهذه العلاقة يستلزم الدور كما حققت اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد
ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان
اللفظ في هذا المحل مجاز والملخص انه اذا علم المعنى الحقيقي وعرف صحة سلبه عن المورد لعلم معلوم بالضرورة ولا يتوقف
على العلم بكونه مجازيا وهذا التوجيه لا يلائم عنوان المسئلة ظاهرا ولهذا ذكر في شرح الشرح ان هذا بالقرينة اقرب منها بالعلاقة
وتوجيهه انه اذا علم صدق المعنى الحقيقي على المورد علم انه مراد اذ المعنى الحقيقي للفظ واذا علم السلب علم انه
من افراد المعنى المجازي فمعرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا يحصل في الجملة من هذه العلامة بهذا التوجيه ايضا لكن كذلك

على المعنى الموضوع له انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا فصحة سلب بعض المعاني الحقيقية ...

عدم موافقتها للعلاقات الاخر لانها ليست علامة لكون المعنى المجازي مرادا في المورد المعين وبما قررنا ظهر
ان الجواب الثاني جار في الحقيقة ايضا اذ يحصل بما ذكر التخلص عن لزوم الدور نعم قد يرد عليه ايراد آخر اشرنا اليه
وتقريره انه لا يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ان المراد المعنى الحقيقي فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع
للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد اذ لا يخفى ان هذا الايراد ايراد على
علامة الحقيقة لعدم اطرادها لا تجريانها في بعض المجازات كالعام والخاص المطلق او من وجه وكذا في المساواة
وليس في هذا دور فما ذكره مدلس سره من ان الجواب الثاني كالاول لا يجري في الحقيقة وعنه بما نقلنا وهو انه لا يمكن ان
يفهم الى آخرها نقل محل نظر وتامل فتامل فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فرد العكس بعدم تبادر
غيره لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو ام لا وجعل المشترك اعتراضا على طرد علامة الحقيقة فانها قد وجدت
في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة واما غيره فقد فسر العكس بتبادر الى الفهم لولا القرينة واورد
المشترك على عكس علامة الحقيقة وتفسيره اولى اما اولا فلما عرفت ان عدم الانعكاس في العلامة غير ضاير واما
ثانيا فلانه لا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن بمنع عدم تبادره او بمنع كونه حقيقة فيه اقول
ويمكن الجواب من هذا البعض بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه يتبادر اي ينساق الى
الذهن غيره وهو كل واحد من المعنيين لما عرفت انه اذا اطلق المشترك ينتقل الذهن منه الى جميع معانيه اذا علم الوضع
لها والتردد بين المعاني انما هو باعتبار ارادة اللافظ بمعنى لا يعلم انه اي معنى من تلك المعاني اراد
باللفظ ويمكن دفعه بانه لو اكتفي بتبادر الغير بتبادره الى الذهن من غير اعتبار كونه مرادا للمتكلم يلزم في اللفظ
الموضوع للمعنى المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره الى الفهم عند عدم القرينة وان
لم يتبادر غيره من حيث انه مراد عند عدمها فلابد من ان يكون المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد حتى لا
يلزم هذا الانتقاض وكذا ينتقض بمثل العمى اذ فهم البصر سابق على فهم الكل وان فهم المضاف اليه متقدم على فهم
المضاف من حيث انه مضاف واما على ما حققه الشارح من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن وان الدلالة الالتزامية
عقلية ينتقل العقل من اللفظ الى الموضوع له اولا وبواسطته ينتقل الى اللازم فلا يتوجه هذا النقض ولم
الجواب المذكور عن الدفع فلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه حمل غير المعين في الجواب على مفهوم احد معنييه
اي القدر المشترك بين المعنيين فاعترض بانه يلزم على هذا ان يكون مجازا في كل واحد من المعنيين المعينين لتبادر
الغير الذي هو القدر المشترك اقول بعد هذا الحمل يلزم ان يكون حقيقة في ذلك المفهوم القدر المشترك اذ لا
تبادر غيره مع ان استعمال اللفظ المشترك في القدر المشترك مجاز اتفاقا وايضا لا يتم اصل الجواب لانه لما كان
القدر المشترك من المعاني المجازية للفظ فللمعترض ان يورد النقض باللفظ المشترك اذا استعمل في هذا المفهوم
فلا يصح الجواب بانه يصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي ان المتبادر غيره وهو القدر المشترك
وقد جاب توضيحه انه ليس مراد المجيب من تبادر احد معنييه لا على التعيين بانه يتبادر هذا المفهوم المشترك
بناء على حمله تبادر المعنى على تبادره بحسب الفهم لان ذلك المفهوم لا يتبادر بحسب الفهم لان المراد بتبادر الغير تبادره
من حيث انه مراد واللفظ مستعمل فيه فما ذكرت من لزوم كون اللفظ مجازا في كل من المعنيين انما يتم لو تبادر هذا
المفهوم على انه مراد واللفظ مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد ليس الا احدهما بعينه اذ اللفظ لا يصلح الا لكل
واحد منهما بعينه وهو في هذا الاستعمال مستعمل في احدهما بخصوصه لكنا نعلم انه ايهما فذلك العلم كاف في كون المتبادر
غير اللفظ اسم المفعول على ما في شرح الشرح وهو كل واحد من المعنيين اذ يتبادر غيره وذلك هو مفهوم القدر
المشترك عن المجاز اذ علامة المجاز هو مبادرة الغير على ان يكون مرادا لا مجرد الخطور بالبال ومن هنا تبادر ذلك المفهوم

حاشية
المجازي وفائدته التنبيه على ان ذكر الاستعمال والاراده بانه لا بد كما ان التنبيه على الوضع واراد
وهو بكر الخصوص بالجمايق وهو المعنى
الموضوع وكان المفهوم منه التنبيه على ان تبادر
نفسه القدر المشترك من حيث انه مراد انما يتصور
اذا كان اللفظ موضوعا له وح كان حقيقة
فيه فتدبر منه مد ظله

المعنى الموضوع له ان القدر المشترك ... اللفظ موضوع على المعنى ...

معلوم واه اسم المفعول لكان المراد بالمبادره
المبادر الى الفاعل اذ المراد بالمبادر اصل الفهم وعلى عدم الغير تحسب الفهم
من حيث انه مراد فتدبر منه مد ظله

بمجرد خطوره بالبال اقول ويمكن ان يقرأ المتبادر على لفظ اسم الفاعل ويؤيده ما فى كثير من النسخ ما وقع بلفظ المتبادر
ويصير الحاصل انه لو اريد تبادر الغير الذى هو علامة المجاز تبادره من حيث انه مراد سواء كان على التعيين او على
سبيل البدل وههنا كل واحد من المعنيين وان لم يكن متبادرا من حيث التعيين لكن قد تبادر من حيث البدل وذكر
كاف فى كون الغير المتبادر غير المعنى المجازى الذى هو مفهوم القدر المشترك اذ المتبادر من حيث انه مراد كل واحد من المعنيين
لكن على البدل لا ذلك المفهوم فلا يلزم كون اللفظ للمعنى مجازا بناء على تبادر غيره الذى هو هذا المفهوم ولا كونه
حقيقة فى ذلك المفهوم بناء على عدم تبادر غيره اذ المتبادر الى الذهن من حيث انه مراد هو كل واحد من المعنيين
لكن على البدل ثم نقول تبادر مفهوم القدر المشترك الى الذهن بمجرد خطوره بالبال ايضا غير صحيح اذ عند سماع
اللفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه للجميع انما ينتقل الذهن اولا الى خصوص كل من المعانى لا الى هذا
المفهوم العرضى لها بطريق ذلك لكل من راجع وجدانه فتسليم تبادره بمجرد خطوره من المعترض يبرع منه ثم لا يخفى
ان ما ذكر فى جواب قوله قلنا يمكن تقريره فى الجواب عن اصل الاعتراض ولا يخفى تقريره كما نقل واسئل القرية
يعنى ان لفظ السؤال المتعلق فى محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم يستعمل فى محل
آخر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك اى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ما سيأتى من مذهب
المصرى فى مثل قولنا انبت الربيع من ان المجاز فى المسند لكن المشهور فى اسئل القرية انه من قبيل مجاز الحذف و
لم يكن مما نحن فيه من المجاز اللغوى وربما قالوا ان لفظ القرية مستعمل فى اهلها من قبيل تسمية الحال باسم المحل وحمل
كلام الشارح عليه يأبى عنه قوله لانه سؤال لاهلها اذ ينبغى ان يقول لانها محل لاهلها وايضا عدم الاطراد ان يستعمل
لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان يستعمل نظيره فيه وما فى
شرح الشرح من انه يريد ان المجاز فى الهيئة التركيبية اعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع
انه لا يصح ايقاعه على البساط بان يقول اسئل البساط اذا امرته بسؤال اهله وبهذا يشعر عبارة الشرح فاقول
فيه ان هذا التوجيه مع عدم موافقته لما اختاره المصرى فى مثل انبت الربيع ... يتوجه عليه ان المجاز الذى
كان الكلام فيه من قسم اللفظ المفرد والهيئة التركيبية ليست لفظا وان جعل المجاز اللفظ المركب من حيث انه مركب
معروض للهيئة فليس لفظا مفردا الاعتراض السخى يطلق على غير الله للجود يريد ان علامة المجاز اعنى عدم
الاطراد قد وجدت فى هذه الالفاظ مع انه حقائق فى هذه المعانى اى اذ المستعملات فيها من حيث انها افراد مسمياتها
فبطلت علامة المجاز طردا من غير مانع لغة او شرعا حصر المانع فى القسمين مبنى على ان المانع منحصر فيهما
وفى العقلى ومعلوم انه لا مدخل للعقل فى اطلاق الالفاظ على المعانى فالحصر فيهما بيانه عدم اطراده
يعنى ان عدم اطراد اللفظ فى معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير محتول بذاته ولا يجب آثاره وصفاته
وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق فى موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضى للاطراد واما وجود
المانع عنه اذ علة عدم الشىء عدم علة وجوده وقد فرض ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضى الاطراد
ولا مقتضى لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد والا الوضع فينبغى ان يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد
مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه لا يعدوه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة الآخر
منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا واراد
بالوضع فى قوله ولا مقتضى لصحة الارادة الا الوضع ما هو بالمعنى الاخص الغير المتناول للمجاز اذ لو اريد ما يتنا
ول المجاز فيكون موجودا فى كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد فى بعض الا المانع عنه قطعا والمقدر خلافه وايضا لا
يناسبه قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع فان قيل فاذا احمل على المعنى المخصوص

بالجمعه فبطل الاختصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد فى بعض المجازات فيكون هناك مقتضى للاطراد قطعا
ولا وضع بالمعنى المذكور اجيب بان لا مقتضى لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع او العلاقة المقتضية لذلك سواء
فبنى العلم بعدم المقتضى لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصحح للاطراد ويرجع حاصله الى انه لم يكونه
مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور اظهر بطلانا مما لزم هناك اذ
يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا مع شىء ولعله اقتصر على الوضع لذلك قول الاظهر فى جواب سؤال البطلان
الاختصار ان نفى المقتضى فى الواقع اما الوضع واما العلاقة ولما حكم بعدم اطراد المجاز من غير مانع لزم اخراج العلاقة
من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضى للشىء ترتبه عليه عند عدم المانع لكن فيه ان هذا الحكم مادة الشبهة
لانه اذا الحق المجاز المطرد علم ان مقتضى الاطراد لا ينحصر فى الوضع بالمعنى الاخص والا لزم وجود المعلول بدون
المقتضى واما ان ذكر الامر الاخر هو العلاقة المطلقة او المقيدة او غيرهما فلا يضر وانت خبير بان دعوى انحصار
مقتضى صحة الارادة فى الوضع لا يحتاج اليه فى بيان الدور اذ على تقدير كون العلاقة ايضا مقتضيا لصحة الارادة
على الاطراد لا بد من العلم بعدم الوضع ايضا اذ عدم المسبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم المسبب انما يستند الى عدم
جميع الاسباب ولا يكفى فيه عدم سبب معين وذكر ظاهر الوضع فى قوله فينبغى ان يعلم وضعه اى وضع ذلك المجاز
الغير المطرد لمعنى مقيد بقيد لا يعدوه الى آخره لا بد ان يكون بالمعنى العام المتناول للمجاز على ما يظهر مما قررناه
هذا التصريح بوجود الوضع فى المجاز وانت تعلم انه لا حاجة فى بيان الدور الى المقدمة القائلة فينبغى ان يعلم وضعه
لمعنى مقيد بقيد مختص بل يكفى ان يقال العلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم الوضع والعلم بكون اللفظ مجازا يحصل
من العلم بعدم اطراده لانه علامة له والعلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ للمعنى الذى فرض
ان استعمال اللفظ فى ذلك المحل لوجوده فيه ثم اقول فى دليل لزوم الدور نظر من وجهين احدهما ان ما لزم من الدليل
يدل على تحقق الدور بين عدم الوضع وعدم الاطراد على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية والمعروض ان المجا
زية يعلم بعدم الاطراد والمجازية ليست مجرد عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود العلاقة فعلى تقدير كونها معلو
مة بعدم الاطراد كان اللازم توقف العلم بالمجازية اى عدم الوضع مع وجود العلاقة على عدم الاطراد وتوقف
العلم بعدم الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا المجموع الذى هو معنى المجازية فلا دور ويمكن ان يعين الدور
بان المقصود من وضع العلامة فى المجاز امتيازه فى الجملة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فعلامة المجا
زية مرجع الى علامة ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له فيدور وثانيهما ان ما حقق فى موضعه
هو ان العلم اليقينى الكلى بذى السبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن ضروريا والمعتبر فى مباحث اللغات ليس هو
التيقن الكلى ولا التعيين بل يكفى فيه بالظن وهو لا يتوقف على العلم بالسبب وما قيل من ان المراد ان عدم الاطراد
خصوصا انما يعلم بعدم الوضع وذلك لان كل ما له سببان وعلم وقوعه مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه بالسبب
الآخر وهذا يتوقف على العلم بذلك السبب مردود بانه لو سلم انه لا بد ان يعلم ان وقوعه بالسبب الآخر فليس بلازم
ان يكون العلم بوقوعه يتوقف على العلم بذلك السبب بان وقوعه بالسبب الآخر حتى يتوقف على العلم بوقوع ذلك
السبب فتأمل وقد كان اجيب عن اصل الاعتراض بان هذه الالفاظ مطردة فى معانيها فان السخى دائر
بين معنى الجود المطلق والجود الذى من شأنه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذى من شأنه
الجهل ولما وجدنا هما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود الشامل وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين
وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال فى غيره علمنا انها للثانى
وهذا اى الجواد المقيد هو المراد من لفظ السخى اذا اطلق على غير الله سبحانه وانه اى ما ذكرناه واضح ولا يلزم

الدور اذ حينئذ وجه اعتبار المانع ولا النقض لاطراد هذه الالفاظ في معانيها اقول فيه بحث لان هذا المعنى جار في مثل قولنا واسئل
القرية فيلزم ان يكون اسئل حقيقة في اهل القرية والقرية وذكر بان في السوال دائر بين التعلق بالاهل والقرية فقط و
سيما وبين البساط ولما وجدناه بالاستقراء انه لا يطلق على البساط علم انه موضوع للعيدين ويمكن دفعه بان الزام وضع
النخل للمقيد بما من شانه النخل معقول متعارف امثاله واما الزام وضع السؤال للقدر المشترك بين الاهل والقرية بان لا
يتجاوز الى البساط معلوم البطلان قال في شرح الشرح في تقرير هذا الجواب لا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل
والاستقراء وهو ذكر فلا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدناهم لا يطلقون النخل والفاضل على الله علمنا ان النخل
ليس للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية قيد لا يوجد في الله اقول حمل الجواب على انه جواب عن لزوم
الدور ولهذا يدفع لزومه بالقدح في المقدمة الحكمية من ان العلم بذي السبب انما يحصل من العلم بسببه وقال بل من يحصل
العلم بعدم الاطراد من نقل ائمة اللغة والاستقراء مثلا وانت تعلم انه على هذا كان التعرض لدفع النقيض النقض مستدركا
اذ يدفع الدور بتمام الجواب المذكور اولا فقوله النخل لما دار بين كونه للجواد الى قوله ولا يلزم الدور كان مستدركا في الجواب
بل ينبغي ان يقول بدله قوله لا يلزم الدور لان المقدمة المذكورة ممنوعة بل يجوز ان يحصل العلم بعدم الاطراد من النقل
والاستقراء فان قلت على ما قررت من انه جواب عن اصل الاعتراض كان التعرض لعدم لزوم الدور ايضا مستدركا قلت التعرض
له ليس لانه دخيل في الجواب بل لاظهار ان ما لزم في الجواب الاول لا يلزم ههنا توجيها لهذا الجواب على الجواب الاول واما
على ما قرره فيلزم ان يكون المذكور في مقام الجواب ما لم يكن له مدخل فيه وما هو صمیم الجواب متروكا وما ذكرناه هو
ما افاده قدس سره ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما بهذا التوجيه اندفع ما اورده العلامة حيث قال جاز
ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمعي عود الحبيب واللهو فان جمع الاول هو العيدان
وجمع الثاني هو الاعواد بل الاولى الاختلاف دفعا لمحذور زيادة الاشتراك انتهى واراد بقوله بل الاولى اي ان الاولى
الاختلاف في صيغة الجمع عند اختلاف المسمى حتى لا يلزم زيادة الاشتراك في اللفظ او صيغة المفرد كان مشتركا فلو اشتر
كت صيغة الجمع سيما ايضا لزم زيادة الاشتراك والاشتراك في الالفاظ خلاف الاصل فكلما كان اقل كان اولى هذا قال
في شرح الشرح هو هنا على هذا الوجه فان قيل فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى واذا استعمل في معنى
آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس
بمتواطئ ولا يخفى ما فيه اقول ما اشار اليه بقوله ما فيه اي التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم ويمكن دفع اصل الايراد بان
مجرد كون المجاز اولى في الاشتراك لا يعلم كون اللفظ مجازا في المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك
بين المعنى الذي فرض كون اللفظ مجازا فيه وبين ما هو حقيقة فيه قطعا فان المجاز ليس اولى من التواطي واذا علم ان الجمع
ههنا على خلاف الجمع فعلم انه ليس متواطيا في القدر المشترك حتى كان اطلاقه على كل واحد منهما حقيقة من حيث كان فرده
فلا بد ان يكون مجازا في هذا المبهم حاله حقيقة في الآخر المعين حاله ولا يبعد ان يكون الشيخ في توجيهه قصد حيث
اخذ انه ليس متواطيا الى دفع هذا الايراد وفي عبارة شرح الشرح ايماء الى ذلك حيث قال اذ به يعرف انه ليس متوا
ط ومنها التزام تقييده انما اعتبر الالتزام احترازا عن المشترك اذ ما بعد لكن لا يلزم فيه ذلك ومنها ان
يكون اطلاقه لاحد معنيه فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازي ايضا معنى اللفظ نظرا الى
الوضع النوعي وتحقق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعماله فيها في
قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واحتاج اذ في مكر الله ليثبتوا بان ليس معناه على
السنة وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة كذا في شرح الشرح والاظهر اذ في ان العلاقة هي المجاورة في الخيال
فانه اذا كان خياطة الجبة واجبة لعيني مطلوبا له عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد
صوره

صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة
بالطبخ ونقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلم يبعد ولعل من العلاقة فلم يكن علاقة معتبرة عندهم
على ان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة لا بد ان يكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظها المتكلم فيستعمل
ولا في مكر الله ابتداء فان قيل ما تقول في قوله تعالى امنوا مكر الله ولا يامن مكر الله اجيب انه من المشاكلة التقديرية
كما في قوله تعالى صبغة الله اذ قد استعمل اللفظ في مسماه لم يقل كما هو المشهور في الكتب المنطقية او يجوز ان لا يكون
للمسمى جزء ولا لازم اذ قد عرفت ان اللزوم المعتبر عند اصحاب هذا الفن مطلق اللزوم وهو متحقق في جميع المسميات
ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع اقول معناه انه ثابت متحقق فلا يرد ان عكسه ايضا وهو ان يستعمل اللفظ
في غير المسمى دائما ولا يستعمل في مسماه ابتداء ايضا غير ممتنع والمراد بعدم الاستلزام ليس عدم استلزام امتناع الا
نفكاك بل عدم علم الانفكاك الذي ماله الانفكاك كما ان المراد بالاستلزام علم الانفكاك في الجملة والحاصل ان
الاستلزام المراد ههنا يرجع الى موجبة كلية مطلقة عامة وعدم الاستلزام يرجع الى سالبة جزئية دائمة كان
لنحو قامت الحرب على ساق فان قيل ذكر هذا المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانه اما من قبيل الاستعارة التمثيلية
بان يكون تمثيلا لمن يقوم على ساقه لا يقعد عنه او من قبيل المجاز العقلي بان يراد اسناد القيام على الساق الى
الحرب وهو لاصحابها واياما كان لا ينفع اذ الكلام في المجاز اللغوي في المفرد واما المثال الآخر فيمكن ان
يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره بحال ظهور الشيب في سواد الشعر ويمكن ان
يكون المجاز منه في المفرد بان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له قلت ظاهر الآية على ما ذكرت لكن يمكن ان
يكون النزاع في مطلق المجاز اللغوي والاستعارة التمثيلية من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي على ما توهم بعض الفضلاء فاذا امكن حمل
المثالين على المجاز اللغوي وان كان مجازا مركبا كان يصح الاحتجاج بهما على انه يمكن في المثال الاول ان يجعل من قبيل المجاز في
المفرد بان يكون القيام مجازا عن الوقوف والساق على ارفع الاحوال من قامت الدابة على قوائمها اذا امتنعت عن السير او من علم
عليه احدى المعنيين المتقابلين من قامت لعب الشطرنج اذا صارت قائمة والساق مجازا عن اسباب الحرب والآية التي بها ثباتها
ثم في المثالين تحقق المجاز في المفرد اقول بقي في الكلام شيء وهو ان الاحتجاج بهما انما يتم لو انحصر التوجيه فيهما في ان يكون من
قبيل المجاز اللغوي في المفرد وقد عرفت جواز غيره منهما فلا يتم الاحتجاج اذ للمانع ان يحملهما على الوجوه الآخر على انه حكم
يبق للدليل وجه بل في اعتراف المحقق للجواب المحقق ان تقرير الدليل حيث قال من المركبات لا يلايمه واللازم منتف
قطعا وذلك لا لتحقق الجمع لهذه المركبات فرع لان يكون لها معان متحققة اي في الجملة لا في الخارج البتة على ما توهم والفرض
بانه ليس بلازم وكان اللفظ مستعملا فيها وليس مثل هذه المركبات حقائق حقيقة اصلا ولما كان وضع اللفظ لمعنى لازما للتجوز
لمن قال بكونها مجازات لا حقائق لها قال بوضعها للمعاني ووضعها لتلك المعاني كاستعمالها فيها متوقف على تحققها فاذا
لم يتحقق لم يتحقق الاستعمال ولا الوضع حكم بانه مشترك الالزام اقول فيه بحث لان الاستعمال والوضع يقتضي ان يكون هناك
معنى معلوم موضع اللفظ بازائه وقد يستعمل فيه ولا يقتضي صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر والا يلزم ان لا يكون الكوا
ذب مستعملة في معنيها الحقيقية فلم يكن كواذب لان كذبها باعتبار هذه المعاني فقولنا الاربعة فرد ليس بكاذب اذ ليس مستعملا
في معناه وهو فردية الاربعة قطعا الدليل على الخلط بين معلومية المعنى المستعمل فيه اللفظ وتحققه وصدقه في الواقع
قال قدس سره الشريف في حاشية شرح التلخيص ردا على الشيخ حيث اورد نقضا على الشيخ عبد القاهر في المجاز العقلي في مثل اقدمني بلد
ك حق لي على فلان ان لفظ اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق مسماه على ما عند القاهر الشيخ اذ المحسن عنده هو القدوم لا الا
قدام وقد استعمل استعمالا صحيحا فيلزم ان يكون مجازا فلا يكون المجاز في الاسناد بان قال قدس سره ان لفظ اقدم مستعمل فيما
هو معناه حقيقة لعدم الا ان ذلك المعنى مفروض موهوم واما حمل الكلام على انه لا بد من تحقق المعنى في الخارج فضعيف الا

ان يريد بالخارج معنى نفس الامر وبندفع بما ذكرنا وكذا الحمل على ان المعنى الحقيقي غير معلوم لنا فلا يمكن استعمال اللفظ فيه
لان المعاني الحقيقية لتلك الالفاظ معلومة بلا شبهة لكنها غير متحققة في الواقع كيف ووضع المركبات بالنوع فهم المعاني الحقيقية
بلا شك فان قلت الاستعمال في تلك المعاني لم يبق اصلا فلم يكن حقايق لان كون اللفظ حقيقة فرع الاستعمال فيه قلت الاستعمال
فيها في تلك المعاني صحيح اذا اريد افادة تلك المعاني كما اذا اريد التكلم بالكذب نعم المستعمل فيه غير صحيح والفرق بينهما ظاهر
والجواب المحقق اي الجواب بالحل اذ الجواب الاول كان بالنقض وجد ليا اقول لا تحقيق فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركبات
بل نفي المجاز العقلي مع انهما معتبران عند المحققين من علماء البيان بل الجواب المحقق ما ذكرنا هذا الكلام ما في شرح الشرح
من ان منع امثال كون هذه الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات حتى في مثل شابت له الليل لحلاف قامت الحرب
على ساق فانه تمثيل وليس فيه شيء من مفرداته مجاز وكذا ما اشار اليه قدس سره في حاشيته الحالية من ان المثال الاول اما تمثيل
او مجاز عقلي فلا يسع المصر عكسه دفعه بما قررنا من انه يمكن ان يكون المجاز فيه في المفردات على ما عرفت فان قلت فقد
قال عبد القاهر ظاهر انه ايراد على الجواب المحقق ولا بد حينئذ من حمل الاسناد على الهيئة التركيبية حتى لا يكون نقل كلامه
في هذا الموضع خروجا عن البحث اذ البحث انما هو في المجاز اللغوي فاذا حمل الاسناد على معنى الحكم يصير عقليا وهذا هو الباعث
للشيخ لا ينسب الاحتمال الرابع في انبت الربيع الى الشيخ اقتداء بالمصنف مع ان المشهور من مذهب الشيخ ان المجاز في مثله عنده عقلي
وليس للوضع واللغة فيه مدخل على ما في الح اقول هذا الكلام كان دخلا على السند الاخص على تقدير ان يحمل الاسناد على ما هو الظ
وهو الحكم العقلي لان كون المجاز عقليا سند الآخر وعلى التقدير الآخر كان دفعا للمنع وعلى التقديرين كان دخلا على السند
بطريق الاحتمال اذ للمانع ان لا يحمله على ما حمله عبد القاهر وهو غير مقبول ولو حمل على انه ايراد على الحجة الثاني بانه خارج
عن البحث لما ذكره الشيخ يندفع ذلك ولا يلزم ح حمل الاسناد على الهيئة حتى يلزم لاجله ان يكون مذهب الشيخ زعم المصنف ان يكون
المجاز في امثاله لغويا لا عقليا ولم يرد ما اوردنا على الجواب المحقق بتخصيص الكلام بالمجازات التي لم يكن لها حقايق لكن ما
ذكره الش في ذيل الجواب حيث جعل المجاز في امثال هذه من قبيل المجاز في المسند وهو المفرد يابى عن حمل السؤال على انه
ايراد على دليل الثاني فتامل قلنا هذا مفيد لاتحاد جهة الاسناد ان حمل الاسناد على الهيئة التركيبية فمنع اتحاد الاسناد
انه ليس لهيئة معنيان مختلفان كلفظ الاسد وان حمل على الحكم الاسنادي فالمعنى ان ليس للاسناد جهتان يكون احدهما
حقيقة والاخرى مجازا ولا يخفى ان هذا الاستبعاد مستبعد اذ الفرق واضح بين قولنا سرتني رويتك وقولنا ضرب زيد
قائما فان الاسناد في الاول الى غير ما هو له بخلاف الثاني وربما يوجه الكلام بانه لا يجب في الاسناد الحقيقي ان يكون ما هو له هو
الفاعل الحقيقي والا لم يبق الحقيقة في جميع الافعال المتعدية المستندة الى غيره تعالى على راي الاشاعرة بل ما يكون في العرف
واللغة من حق الاسناد ان يسند اليه سواء كان فاعلا حقيقيا او عله فاعلية او غيرهما فح لا فرق بين المثالين اذ كما ان
الروية ليست فاعلا حقيقيا للسرور كذلك زيد ليس فاعلا حقيقيا للضرب عند الاشاعرة وكما يصح عند العرف نسبة الضرب
الى زيد حتى لو قيل من فعل هذا الضرب فيقال زيد لم يقل انه الله كذلك الحال في السرور بالنسبة الى الروية فان اهل العرف
يسندون الافعال الى تلك الاسباب ولا يوقعون فيها التدقيقات الكلامية اي هذه الاسباب والشرايط وما هو فاعل حقيقي
ومن شانه ان يسند هذه الافعال اليه هو الله تعالى وكذا في جميع الامثلة كذا قيل اقول فيه نظر لان هذا التوجيه على تقدير صحته لا يجري في جميع
الصور مثل صام نهاره وقام ليله وجد جده وجرى النهار وامثال ذلك كما لا يخفى ان يجعل الفعل مجازا في السبب العادي
المراد الفعل المخصوص المذكور هنا ويحكى مثله في نظيره كما لا يخفى او المراد بالسبب مطلق المناسبة وعلى التقديرين لا يرد ما في
شرح الشرح من ان هذا لا يطرد في مثل جد جده بل في الظروف والمنقولات ايضا كما ان للفظ الرحمن معنى اي استعمالا في المعنى
الحقيقي او معنى حقيقي وهو ذو الرحمة البالغة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله ولم يجز بالاتفاق واما قولهم
رحمن اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم وهو مردود في عرف اللغة عندهم ايضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام

ولم يستعمل الا في خاص معين مخصوص مجازا وفي شرح الشرح انه مشتق من الرحمة اعني رقة القلب التي لا يتصور في حقه سبحانه
لتوفيه مجاز وهذا انما لا يمكن حمل كلام الش عليه لان قوله مطلقا وقوله حتى جاز يابى عنه اقول يمكن ان يجاب بان الرحمن صار
حقيقة فيما اختص به تعالى وهو ذو الرحمة البالغة التي لا رحمة ابلغ منها اذ لا شك انه لا يتحقق في غيره تعالى اذ لا شك ان المتبادر منه
هو معنى مختص به تعالى ولا يخطر بالبال غيره وقد عرفت انه علامة الحقيقة فيكون من المنقولات العرفية والنقل وان كان
خلاف الاصل لكن وجب المصير اليه لتحقق العلاقة فيه وكذا الكلام في نحو عسى وحبذا ولا يلزم كونهما ليسا من الافعال
اذ المعتبر في كون الشيء فعلا اقترانه بالزمان بحسب الوضع الاول فتامل فيصدق به اي يعلم انه نقل الاسناد منه تعالى
الى الربيع مبالغة في تلبسه بالفعل وقيامه في ذلك مقام الفاعل فلا يرد انه ح يكون كناية عن انبات الله في الربيع كذا ذكره
قدس سره ردا على ما في شرح الشرح حيث قال فيه ان اراد التصور المقابل للتصديق على ما هو الظ فهو ليس مدلول الجملة الخبرية
فلا بد ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن ليكون مرجع الافادة ومناط الصدق
والكذب بل لينتقل منه الى حكم اخر فيصدق به فيكون هذا كناية ولم يقل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد
البيانية انتهى اقول ذلك بان يختار الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون كذلك لو كان اللفظ
مستعملا في افادة ذلك التصور وليس كذلك بل في افادة التصديق بانبات الله في الربيع وذلك الحكم العقلي بان المنبت ليس هو
الربيع بل الله تعالى فيه والحاصل ان اللفظ مستعمل في انبات الربيع الذي هو مدلوله لكن لا للتصديق لان المؤمن لا يصدق
بذلك بل لان العقل بعد النظر والتامل علم ان المتكلم اسناده انبت عن محله وما هو له الى ما هو سببه مبالغة في تلبسه بالفاعل
الحقيقي والمقصود منه انبات الله في الربيع مع مبالغة في تلبس الربيع بالفاعل الحقيقي ولا يذهب عليك انه لا يمكن اختيار الشق
الثاني اذ ليس هذا الكلام مما يمكن ان يتعلق به التصديق من المؤمن وظهر ان في كلامه قدس سره مسامحة لانه اختار الاول و
تعرض لدفع محذور الشق الثاني ثم اقول ما ذكره شارح الشرح لو تم لزم فساد القول بالمجاز العقلي بدون اللغوي وذلك لانه
لا شك ان هذا المركب الجزئي ليستعمل في افادة معنى فنقول ذلك المعنى المستعمل فيه اما ان يكون معنى تصوريا فيكون مجازا
لغويا لانه ليس مدلول الجملة الخبرية او معنى تصديقيا وذلك اما كون الربيع منبتا والمقصود التصديق به فذلك باطل كما عرفت
او ذكر لينتقل منه الى الحكم بان الله انبت في الربيع فكان كناية على ما ذكره وان كان مستعملا في انبات الله الربيع بدون
ذلك الانتقال كان مجازا لغويا ايضا والحل ينحصر فيما ذكرنا فتامل جدا الثاني ان التاويل في انبت الربيع
الحقيقي ان يكون من شانه ان يسند اليه ذلك الفعل في العرف لا ما هو الخالق له في الواقع وبالعادي ما يكون من الاسباب
العادية التي لم يكن مما من شانه ان يستند اليه ذلك الفعل على ما هو مصطلح الاشاعرة وتحقيق كلامه هنا ان النسبة
الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما يقصد المتكلم انه فاعل له ومن حقه ان يسند اليه فاذا قصد المتكلم
اسناد الانبات اليه تعالى في الربيع او بسبب الربيع فاستعمال انبت ح كان مجازا لانه موضوع للحدث والزمان والنسبة الى
ما هو فاعل عند المتكلم والحال انه مستعمل في الحدث والزمان والنسبة الى ما هو ظرف او سبب له عنده فكان مجازا ولا
ينافي ذلك ما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على ان فاعله يلزم ان
يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي وذلك لان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة الداخلة في
مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل حقيقي لذلك الفعل وذلك حق لكن ذلك لا ينافي انها معتبرة النسبة الى
ما هو فاعل له عند المتكلم وكلامه في خصوص المثال لانه اراد ان السبب يجري في جميع الامثلة بل يجري فيما هو نظيره
من السببات الاخر اقول وبما قررنا ظهر اندفاع ما في شرح الشرح حيث قال الثاني ان جعل المسند موضوعا للسبب
الحقيقي مجازا عن السبب العادي مع انه لا يصح فيما اسند الى المصدر مثل جد جده في الفعل اتفق عليه علماء البيان من
ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر

سببا حقيقيا او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على ان السبب الحقيقي
لو اجري على ظاهره لزم ان يكون في الافعال المسندة الى غير الخالق مجاز باعتبار المسند او الاسناد اقول ويمكن ان يقال ايضا
المجاز في الانبات تعلق معناه في اللغة هو ايجاد النبت كما سيجيء ليسند فيكون المجاز في انبت باعتبار الطرف وهذا اقرب
من ان المجاز في المسند على انه هذا في الجملة اعتراض من الشيخ ومن تبعه على ما اختاره المصنف وليس هذا ايرادا على تقرير
الشيخ على ما ينبو به مفتتح كلامه حيث قال واما ما ذكره في تقرير الوجوه ففيه ابحاث الثالث ان التاويل في الربيع
ان كان لجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهم بعض القاصرين من كلام السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمنية في قولهم
اظفار المنية هو صعصعة الموت لا السبع وليصرح السكاكي بان المراد بها المنية بادعاء السبعية لها وان اراد انه شبه بالقادر
المختار وتصور بصورته فاسند اليه فاسند الى القادر على ما ينبو به كلام السكاكي لم يكن هذا مبنيا على القول بكون الاسناد
مجازيا لان حق الانبات ان يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته اقول هذا ايضا اعتراض اورد
على السكاكي وليس ايرادا على تقرير الشرح بل تقرير الشرح ناظر في الشق الثاني الذي قال انه ظ من كلام السكاكي كما لا يخفى
وقد اكد هذا الاعتراض بانه لو كان مجرد ادعاء السبعية للمنية يصير اسناد السبع اليها حقيقة فيلزم ان يكون الاستعارة
المصرحة في قولنا رأيت اسدا في الحمام حقيقة اذ فيها ايضا يدعى كون الرجل الشجاع اسدا ويتصور بصورته وكان بناء على
تناسي التشبيه مع انه اعترف بكونه من قبيل المجاز وانما يفرق بان الاسناد حقيقة ومجازيته لما كان بمقتضى حكم العقل
خلاف المجاز اللغوي كلفظ الاسد فلا يبعد ان يعتبر الادعاء والتصور من العقل في الاول دون الثاني ولا يخفى ما فيه من
التعسف من الاستعارة المخيلة لا مخيلة عند السكاكي في انبت الربيع البقل اذ المخيلة عنده بان يستعمل لفظ
الاظفار مثلا في الامر الوهمي الشبيه بما في السبع من الاظفار الحقيقية وههنا ليس كذلك فالحق ان يقول من الاستعارة
بالكناية اذ الاستعارة بالكناية عنده هو ذكر المشبه وارادة المشبه به ادعاء لكن لما كان الاستعارة بالكناية وان جاز
انفكاك المخيلة عنها عنده لكن لما كان الغالب لا يوجد بدونها صار المخيلة من لوازم الكناية لزوما عرفيا فوضع احدهما
موضع الاخرى والامر فيه هين ولا وقع لامثال هذا الايراد على مثل هذا الكتاب على ما في شرح الشرح قوله الرابع ان
التاويل في الامر العقلي المركب فلا نقل ليس المراد ان التاويل في التركيب واللفظ فقط حتى ينافي ما اختاره الشيخ بل المراد ان
التاويل في الامر العقلي اولا وبواسطته في اللفظ ايضا وبيانه ان الشيخ حين قال ان التجوز في الاسناد والحكم لابد
ان يقول قد تحقق التجوز في الهيئة التركيبية مثلا اذا قلنا صام زيد فمن المعلوم ان الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع
الفاعل موضوعة لثبوت الصوم مثلا لما هو فاعل للصوم عند المتكلم فاذا استعملت في مثل صام نهاره كانت مستعملة في
ثبوت الصوم لما هو ظرف في اعتقاده اذ لا ينكر انه لم يقصد ان نهاره صائم حقيقة بل ان الشخص صائم فيه الا انه تضمن اعتبارا
لطيفا وهو ان النهار لما تلبس بالفاعل فيه شابه الملابسة التي بين الفعل وما هو فاعل عند المتكلم في النسبة الظرفية و
الحاصل انها وضعت للنسبة الاسنادية واستعملت في النسبة الظرفية فكان مجازا فالتجوز في الاسناد يلزمه التجوز في الهيئة
التركيبية وهذا مجاز لغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا اي كون المجاز في الهيئة التركيبية ايضا لو وضع
انه لم يكن منقولا عن الشيخ لكن لما كان لازما في تصحيح مذهبه وتوجيه كلامه اشار اليه المحقق الشريف فنبه به على انه لابد
في مذهب الشيخ من القول بالتجوز اللغوي وخطيئة كما هو المشهور من انه عنده ان لا مجاز لغويا وما نقل به عنه من
ان هذا المجاز اي المجاز العقلي ليس بوضع الواضع بل بما يقتضيه حكم العقل لا ينافي اعتباره بما يكون للوضع مدخل فيه و
اما الامام فالشيء فهم من مذهبه انه اكتفى فيه بالتجوز العقلي ولهذا قال وهو قول الامام فخر الدين الرازي ليرى ان
المجاز عقلي لا لغوي ويصير حاصل التقسيم ح ان التاويل اما في اللفظ في الجملة او في المعنى فقط حتى لا يتداخل الاقسام
اقول هذا غاية توجيه كلام الش ويندفع ما في شرح الشرح من ان هذا ليس مذهب الشيخ ولا الغيره من علماء البيان

ولا حاجة

ولا حاجة في توجيهه الى ما اعتذر به من انه انما حكم بذلك بناء على نقل المصنف قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم
يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وهو اللغوي على ان فيه ما عرفت من ان نقل مذهبه جواب لسؤال اورده
على نحو الثاني فلا يجب حمله على خلاف المشهور من مذهبه فتامل فان قلت قد مر انه لا يمكن حمل السؤال على انه يراد في
نحو الثاني لاباء قول الش والذي يزيل الوهم بالكلية الخ عنه قلت ذلك كلام الش وليس في كلام المصنف ما يأبى عن ذلك
الحمل وبالجملة فيرد على الش انه ما الباعث على عدم حمل السؤال على ذلك حتى يرد على المصنف انه لم يتامل في كلام الشيخ
ولم يفهم مقصوده منه ثم اعلم ان في شرح الشرح جعل المجاز في الهيئة التركيبية استعارة تمثيلية وقد خطاه قدس سره حيث
قال مشيرا الى الوجه الرابع على هذا كان المجاز لغويا كما ان في قول المصنف الا ان هناك في المفرد وههنا في المركب وليس هذا
تمثيلا كما في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لان معاني مفردات هذه ركبت وحصلت منه هيئة شبهت بها هيئة اخرى و
ليس في الهيئة التركيبية مجاز ههنا لان الاسناد الى المخاطب حقيقة انما المجاز فيما عبر به عن التردد واما فيما نحن بصدده
فلم يعتبر معاني المفردات ولم يركب هيئة بل اعتبر ملابسة الفاعلية وشبه بها ملابسة الظرفية فتامل فانه قد غلط
فيه من يدعي الصناعة انتهى اقول فكان شارح الشرح رحمه الله قد خلط بين الهيئة المنتزعة من المركب التي كانت من قبيل
الوضع الحسي او العقلي وبين الهيئة بمعنى النسبة الاسنادية او التعلقية او الاضافية التي لا يكون الا عقلية ومن الغلط
في هذا المقام ما وقع لبعض الفضلاء حيث زعم ان المجاز العقلي من قبيل الاستعارة المخيلة وهذا اقول حين ظهر
ان الاحتمال الرابع عين الاستعارة التمثيلية فيحصل ههنا احتمال خامس وهو ان يكون هذا من قبيل التمثيلي بان يشبه
الهيئة المنتزعة بين الانبات والربيع ونسبته بالهيئة المنتزعة بينه وبين الفاعل الحقيقي ويستعمل اللفظ الموضوع
لافادة الثانية لافادة الاولى فقول الش فهذه احتمالات اربعة الظاهر المصنف محتاج الى تاويل كما لا يخفى قوله اذا اراد
اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا بين ذلك اذا علم كونه حقيقة في احد معنييه ويتردد في انه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا
او لا فيكون مجازا اقول لا يبعد ان يكون المراد من المشترك ما يتناول المنقول والقرينة عليه ان هذه المذكورة من الطرفين
الجزي فيه ايضا هذا لا يدل على ان المصنف جعل المنقول داخلا في المشترك كما يقتضيه تقسيم على ما مر لا في الحقيقة والمجاز على
ما ذكره قدس سره قوله خلاف اذ لا يحمل مع القرينة اي الظاهرة اقول فيه انه ان اريد بالاخلال بالتفاهم انه لا يفهم من
المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن او عدمها ففي المجاز ايضا لا يفهم المقصود منه عند خفاء
القرينة او عدمها وهو المعنى المجازي وارداده انه يفهم غير المقصود ح وان اريد انه لا يفهم من المشترك عند خفاء القرينة
او عدمها شيء اصلا ولا يخطر بالبال ففيه انه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع اذا اطلق يفهم جميع المعاني لكن يتوقف
ولا يحمل على شيء منها لعدم فهم ما هو المقصود منه والحاصل ان هذا الوجه مشترك بين المشترك والمجاز فان قلت هذا يرجع الى
ما سيجيء فقوله ومنها انه مستغن عن الغلط قلت ما سيجيء هو المفرد المختص بالمجاز وهي حمله على غير المراد وهو ما
اشرنا اليه بقولنا وارداده وهذا ما هو مشترك بين الاشتراك والمجاز وهو عدم فهم المقصود والمراد قوله مثل لا يطلق في
القرء والمراد منه الحيض لما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين حمله عدل الش المحقق عن الظ وهو ان يكون اللفظ
مشتركا بين النقيضين كما انه مشترك بين الضدين فاذا اطلق واريد احدهما وفهم الاخر يتوهم حينئذ يحصل فقد فهم
ما هو في غاية البعد من المراد والمقصود من اللفظ وقرر تادية المشترك الى نقيض المراد بوجه لا يفتقر الى وضعه للنقيضين
وهو ان المفهوم من هذا الكلام عدم جواز التطليق في الحيض فيفهم من القرء الطهر ويفهم من الكلام جواز التطليق في الحيض
اما بناء على انه جائز فاذا لم يجز في الطهر جاز في الحيض قطعا واما بناء على ما تقرر ان النفي في الكلام يرجع الى القيد
ويفيد ثبوت اصل الحكم وهو راجع الى ما تقرر في الاصول من اعتبار المفهوم اذ يفهم من الكلام وجوب التطليق فيه بناء
على ان النهي في الشيء امر بضده وان التطليق فيه ضد التطليق في الطهر فاذا نهي عن الثاني فقد امر بالاول والامر

انهما

للوجوب والوجوب والحرمة متضادان لا نقيضان ولا يخفى انه يتوجه الايراد بان المجاز ايضا يودى اليه كما فى هذا
المثال بعينه اذا حمل القرء حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر كما ذهب اليه بعض الائمة اقول الاولى فى توجيه الكلام ان
لا يعدل عن الظ ويحمل النقيض على ما هو لا يجوز اجتماعه مع المراد ولا ارتفاعهما معا ويحمل الضد على ما لا يجتمعان
لكن قد يرتفعان وفى تحقق اللفظ المشترك بين النقيضين بهذا المعنى لا خفاء كلفظ القرء بعينه ولا يتوجه على هذا
الوجه الايراد المذكور فان المجاز لما اعتبر مناسبته مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضدا او نقيضا له من حيث
انه مناسب له حيث نزل التضاد او التناقض منزلة التناسب لمشاكلة او تمليح وهذا بخلاف التوجيه الاول اذ لا
تجرى هذا فيه اذ لا يستعمل الكلام فى افادة نقيض المقصود او ضده وهنا انه قد يكون ابلغ فى شرح الشرح انه يمكن
ان يكون ابلغ من المبالغة ويمكن ان يكون من البلاغة الا ان حمل الاوفق على الاوفق للمقام كما فعله الش يقتضى ان
يكون هذا من المبالغة لئلا يتكرر وذكر قدس سره فى حاشية الحاشية ان كونه اوفق للمقام ليس نفس البلاغة بل جزء
منها معتبر فيها اذ البلاغة عبارة عن مجموع الفصاحة والموافقة للكلام للمقام فيمكن ان يكون من البلاغة ايضا اقول
فى كلام الشرح وشرح الشرح وفى كلامه قدس سره نظر وتامل وذكر لانه لا يمكن حمله على انه من المبالغة لا باء قوله بعد
ذلك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال عن هذا الحمل لانه صريح فى انه من البلاغة واما
حمله على البلاغة فيرد عليه انه يقتضى الى التكرار وما اعتذر به قدس سره فغير مسموع لان فى قوله هو والمحل الراس شيبا
كانت الابلغية فيه باعتبار الموافقة للمقام بالقياس الى شيب لا باعتبار الفصاحة اذ على هذا التوجيه ينبغى ان
يكون ابلغ بمعنى افصح وح لا يلايم ايضا ما ذكره بقوله لتستعمل فى الحقيقة لان الخلو عن الثقل داخل فى الفصاحة
وبالجملة فالكلام لا يخلو عن سماجة فتامل المقابلة اراد بكل من المقابلة والمطابقة على ما فى الشرح ما فسره الآخر
كما مر وفوت المقابلة حين ان لو قيد ابناء على انه لا مضادة للقيد مع الاشهب انما يضاده الادهم بحسب معناه
الحقيقى وان لم يكن مرادا على ان فى اطلاق الادهم على القيد نوع ملاحظة للمعنى الاصلى كما فى ابى لهب والادهم وان
صار حقيقة فى القيد بحسب العرف لكن لا شك فى كونه مجازا بحسب اصل اللغة والمراد ان الاطلاق ههنا بهذا الا
عتبار فلا يرد لما فى شرح الشرح من انه ليس مثالا للمجاز لم يكن طباق وذكر لان الطباق فيه باعتبار انه ذكر امرين
متوافقين هما اللجاج فى الهوى والهوى ثم ما يضادهما اى اللجاج فى العصب والعتب فاذا قيل ازداد ذلك
التضاد الذى كان بين اللجاجين اذ المتعارف فى مقابل اللجاج فى العتب اللجاج فى الهوى لا ازدياده وما
فى شرح الشرح من انه اراد بالمطابقة المشاكلة وتحوهما فلما وقع ازداد الهوى فى صحبة اللجاج فى العتب عبر عنه با
للجاج حتى سدى الاخوان الا انه اقول اى حتى ظهر انه تمكن فى نيل المراد عنها او حتى ظهر انه بشر ليس من
جنس الوحوش بناء على ان الضحك والتبسم من خواص البشر والمجاز قد لا يشتق اقول يظهر منه ان من علامة
الحقيقة ان يطرد الاشتقاق منه ولا عكس وكذا الحال فيما ذكره بعده فان صحة التجوز علامة الحقيقة
ومنها صحة المجاز فيهما فان المجاز لا يتجوز منه اذ المجاز لفظ مستعمل فى غير الموضوع له من جهة انه مناسب للموضوع
له وما يتوهم من انه من هذا القبيل كلفظ الحقيقة على ما ذكر فى المحصول من انه مجاز فى المعنى الاصطلاحى فى
الدرجة الثالثة فليس المراد انه مجاز من المعنى المجازى بل من المعنى الذى كان مجازيا ثم صار حقيقة عرفية فيه
لانه ليس ظاهرا فى حقيقته اشارة الى ما يجىء ان المشترك ليس ظاهرا فى المعنيين معا حتى يكون فى احدهما خلاف
الظ كالتوجيه وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين على السواء فسائل بالمشترك دون المجاز واما الا
يهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد فسائل فى المشترك اذا اشتهر بعض معانيه فى الا
ستعمال دون بعض وفى المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وذكر ظ ولا اطماح فيه الى ما ارتكب فى شرح الشرح

من ان

من ان المجاز قد بلغ من الشهرة الى حيث يلحق بالحقيقة اذ لم يعد الكلام بانه حال عدم القرينة ويكثر المعنى
لحمله على الامرين اى لحمله على كل واحد من الامرين فى اطلاق وواحد من حقيقته فلا يجرى فى المجاز وهذا على مذهب
البعض وان حمل على انه يستعمل فى كل واحد منهما ولو على سبيل المجاز كان مشتركا بين المشترك والمجاز لانه
مظنة العلية مظنة الشىء ما يظن بثبوت الشىء فيه ومئنة الشىء ما يحقق ثبوته فيه سر ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح
هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة فى الكلام فعند تحقق انتفاء العلة والكثرة
كما فى المشترك لا عبرة بكون الشىء من مظان العلية وعند تحقق العلة كما فى المجاز لا باس بعدم كونه من المظان
كذا فى شرح الشرح ولا يبعد ان يكون عدم المظنة فى كلام الشرح اشارة الى ما مر حيث ذكر وجوه ترجيح الا
شتراك فى مقابل وجوه ترجيح المجاز سواء بسواء تحصل به التعرض التعارض والتساقط ثم رجح الاشتراك
بما ذكر من الوجوه المختصة كما به اقول ههنا نظر لان ما ذكر من الوجوه من الطرفين انما يعتبر لانها يصير سببا
لا علم احدهما عند العقل اى اغلبية الظن برجحان احدهما بناء على ان الواضع لما كان حكيما على ما مر فكان اى
عتبر ما هو اتم فائدة واقل فسادا الا انها يصير سببا للاغلبية بمعنى كونه الافراد والمحقق المستعمل فى المجاز هو هذا المعنى
على تقدير كون الاستقراء المذكور مفيدا للقطع دون الاول ولعله انما التفاد ذكر من قوله فرجح الاشتراك حيث
قال والاول مقدمات اكثر وقوعا وبنى الكلام على ان ما هو اكثر فائدة واقل مفسدة يكون اكثر وقوعا والكثرة
داوكل ما هو اكثر وقوعا كان ما يتردد فيه اغلب عند العقل انه منه والظاهر انه لا حاجة الى توسط الاعلمية يعنى
الكثرة الوقوع بل كثرة الفائدة وقلة المفسدة يورث الاغلبية عند العقل بلا توسط الكثرة الوقوع اقول والا
صوب فى توجيه الكلام ان يق المراد ان الظن الحاصل من جهة الاولوية ليس فى مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع
كما اذا جاء احد الى بلد كان العالم فيها قليلا والجاهل كثيرا ثم راى شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن جاهل
لكثرته ولا يظن انه عالم للاولوية الحقيقة الشرعية واقعة اشارة الى انه لا خلاف فى امكانها والحقيقة
الشرعية على ما مر اليه الاشارة على لفظ المستعمل فى وضع اول هو الوضع الشرعى والمراد بالوضع الشرعى ان الوا
ضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ويرادفه الاسم الشرعى والحقيقة الدينية اسم لنوع
خاص منها وهو ما وضعه الشارع لمعناه بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما ولا يخفى انه على الاول
والثالث يكون من الموضوعات المبتداءة دون المنقول واما على الثانى فيحتمل الامرين على ما ذكره قدس سره فما
فى شرح الشرح فى تفسير الدينية انه ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء محل نظر وتامل ثم لا يخفى ان الظاهر ان الوا
قع هو القسم الثانى فقط اعنى ما لا يعرف اهل اللغة معناه على ما فى شرح الشرح واريد باسماء الذوات ما هى من
اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وباسماء الافعال ما هى من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح وفى لفظ
زعموا اشارة الى ان هذا دعوى منهم لا دليل لهم عليه اولا المناسبة اى سواء وجدت ولم يعتبر ولم يوجد اصلا
وفى جعله اللام فى بيان كونها منقولة صلة للوضع وفى بيان كونها مجازات صلة للاستعمال تصريح فيه بما مر اليه الاشا
رة من ان الفرق بين المنقول والمجاز بان فى الاول يلاحظ المناسبة حين الوضع الثانى وفى الثانى يلاحظ حين
الاستعمال لا بمعنى انه لا يلاحظ حين الوضع لو قيل بحقيقته فى المجاز بل بمعنى انه لا بد من ملاحظتها حال الاستعمال
واما حال الوضع فعلى تقدير تحققه فى المجاز لا بد ايضا من ملاحظتها لكن اجمالا وفى قوله حتى اذا وجدناها
اشارة الى فائدة الخلاف وثمرة ما مهده تحرير محل النزاع واراد بالحقيقة الشرعية فى قوله كونها حقيقة شرعية ما
يشمل المنقول والموضوع الابتدائى كما يفهم من اطلاق كلامى الاحكام والمحصول والحق انه لا ثالث لها
فان القاضى ينفى كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية ولهذا قال او لا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية

ص لحمل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة
او لا فيكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي فلا ثالث لهما ح ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة
على حقائقها اللغوية فيصير المذاهب ثلاثة كونه حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية ولا اخفاء
في نسبة هذا المذهب الى القاضي ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الظ من انها باقية
في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس بلازم كونه مذهب احد كذا ذكره قدس سره اقول الدليل الذي يعقل
عن القاضي لو تم لدل على انها مبناة على حقائقها اللغوية على ما يشير اليه قال في شرح الشرح لما كان في كلام المنهاج
ما يشعر بان هناك مذهبا ثالثا قال بعد تقرير المذهبين والحق انها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتداة
نعاه الش لانه مذهب القاضي بعينه على ما تقرر اقول الاقرب ان لحمل ذلك تعريضا بالمص لا بمن توهم من مذهب
القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية ولا لصاحب المنهاج وتقريره ان الظ من كلام المص في هذا المقام ان
ههنا ثلثة مذاهب احدها كونها حقائق شرعية بالمعنى الاعم وهو الذي اختاره فان دليله لا يفيد خصوصية كونها
منقولة ولفظ النقل المذكور فيه لابد ان يحمل على المعنى اللغوي الشامل للتجوز ولا كونها موضوعات مبتداة وهو
ظ وثانيها كونها مجازات لغوية ونسبه الى القاضي وثالثها كونها موضوعات مبتداة وذلك لانه من ان ذكر هذا المذهب ونقل
دليلهم عليه من غير ان يطعنون بما يدل على ان الاستدلال مرتب على ما اختاره بان يقول الاستدلال على ما هو رايه وصرح بذلك
الش حيث قال قالوا وذكر انه لا مناسبة مصححة للتجوز وعلم منه انه لا مناسبة مصححة للنقل ايضا وقد يصرح بذلك قبل ذلك
هناك حيث قال زاد ولا النقل بل موضوعا مبتداء فعلم ان مذهبهم انها موضوعات مبتداة وقد صرح بذلك في
المنهاج فعلم من كلامه ان ههنا ثلثة مذاهب فنقل الش ما فهم من كلامي الاحكام والمحصول معا حيث يظهر منه ان ههنا مذ
هبين فقط وقال والحق ذكر بسببها على فساد ما فهم من الكتاب وهذا اقرب الى ما ذكره من التفصيل في تحرير محل
النزاع كما لا يخفى والظهر ولا يخفى ان هذا موافق ومؤيد لما في شرح الشرح من ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة مو
ضوعات مبتداة فتامل لنا القطع بان الصلوة اسم الركعات المخصوصة اي مستعمل فيها وبذلك يبطل احتمال كونها
مبقاة على حقائقها اللغوية ثم لما لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك لاحتمال المجاز بل هذا دليل على غير المتنازع فيه على ما ذكره
الش في تحرير محل النزاع زاد الش الاعلية وقال انها سابقة منها الى الفهم ردا على القاضي اقول وبما قررنا ظهر اندفاع ما
قيل ان اريد الاجماع على ان الشارع جعلها اسماء لها بالوضع فعين النزاع وان اريد غير ذلك فلا جدوى به انتهى وذكر باختيار
الشق الثاني وبيان الفائدة بانه اذا استعمل في هذا المعنى بالاجماع ويفهم ذلك المعنى سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية
الاول قولهم انها باقية في المعنى اللغوي هذا الاحتمال لما كان مخالفا للاجماع بين الحق عرضي على ما فهم من الشرح
فلا حاجة الى ما ذكره والتعرض لابطاله وفي جريان هذا المنع والسند في جميع الصور تعسف ظ ومآل هذا المنع الى
منع انها مستعملة في غير المعاني اللغوية فلا يثبت كونها حقائق شرعية فاذا بطل كونها باقية في المعاني اللغوية يثبت انها
مستعملة في غير المعاني اللغوية فبطل المنع فالرد المذكور ابطال المنع بابطال سنده المساوي له والحلية بفتح الحاء المهملة
وسكون اللام حبل الجمع للسائق اقول يمكن المناقشة بان في الاخرس يتحقق الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي الذي كان
الكلام عندهم حقيقة فيه وايضا يمكن منع كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقة اذ ليس مشتملا على الاركان المخصوصة بل ا
طلاق الصلوة عليها في عرف الشرع من قبيل اطلاق الكل على الجزء او اطلاق اسم الشيء على المشبه به وكذا يمكن المنا
قشة بان للمتعمد بل للامام ايضا اتباع للرسول عم قطعا الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون
حقائق اقول لا وجه لهذا الاعتراض على ما قرره الش الاستدلال حيث زاد فيه انها سابقة منها الى الفهم اذ ح كونها حقائق شرعية
لا يلزم المستدل من مجرد كونها مستعملة في غير معانيها بل منه ومن سبقها الى الفهم وانها علامة الحقيقة فالاعتراض لو اورد

ينبغي

ينبغي ان يورد بمنع كونها سابقة الى الفهم وهذا اما مكابرة او يرجع الى النظر الذي يذكره الش ولا مدفع له فان قلت
يمكن الاعتراض بمنع كون السبق الى الفهم علامة الحقيقة كيف وقد سبق على تقرير الشرح ان العلامة عدم سبق الغير فلذا
اعترف منه بتوجيه غيره اذ سوجه غيره كان العلامة سبقه الى الفهم قلت لا شك ان السبق الى الفهم من علامة الحقيقة وكان
عدول الش عنه بناء على ضرورته في ذكر الموضع وايضا سبقه الى الفهم يلزم عدم سبق الغير فان قلت قد اشتهر بينهم المجازات
قد شهرت بينهم بحيث يتبادر الى الفهم قلت اولا امثال ذلك صارت بعد الشهرة حقائق شرعية كما قال قدس سره في الشرح في
لفظ الوجود المتبادر منه خصوص الخارجي وثانيا بان المتبادر علامة الحقيقة عند عدم القرينة والشهرة ههنا قرينة وقول
الش ثم اشتهر فافاد بغير قرينة ملايم للجواب الاول وتوجيهه على الثاني ان قوله فافاد انه بعد الشهرة صار موضوعا عرفيا
فافاد من غير حاجة الى القرينة حتى ان الشهرة ح لم يكن لها مدخل في الافادة وانت تعلم حريك بمحل النزاع انها انما في دليله
على مذهبه فان قيل دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية حيث يسبق منها الى الفهم انما يسلم في عرف المتشرعة لا في عرف الشارع
الذي كان الكلام فيه واما في رده الاول على الاعتراض الثاني فان قيل قوله فذاك معنى الحقيقة الشرعية ثم اذا اريد بالا
شتهار الاشتهار في عرف المتشرعة وان اريد الاشتهار في عرف الشرع فمحل ارشعا بالمادة هو انها قد اشتهرت في هذه المعاني
الشرعية في عرف المتشرعة وهذا الاستعمال من المتشرعة او الشارع لا من اهل اللغة واما منع سبق هذه المعاني الى الفهم
بلا قرينة مطلقا فمكابرة واما في رده الثاني عليه فان قيل ما قيل في دليله من ان السبق بلا قرينة انما هو بالقياس
الى اهل الشرع ومنشاء الكل ان المص لم يفرق بين المعنيين لانتساب كل منهما الى الشرع في الجملة تفهيمها اي تفهيم الشا
رع غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية اقول ههنا نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ و
كون الفهم شرطا للتكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد به
التفاسير حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ
منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم اما بالاحاد وانها لا يفيد العلم والمسئلة علمية
بناء على ان مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس
من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا انها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظ وكذا قولهم واما بالتواتر
ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكلف به منها
انما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعا
ني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني الشرعية اصلا على ما يدل عليه قول الش اي نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية
اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل للمجاز ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني
المجازية اذا كانت مرادة من الشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك بيانه اذ المجازات الحادثة وان لم يصرح
العرب باجادها اقول فيه ان استعمالها في تلك المعاني انما هو بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت
موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت لاخر بسبب المناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية با
لاتفاق من هذا القبيل ولهذا واما ما نحن فيه فمن قبيل الاول ويمكن ان يق يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب ان يستعمل
تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني على سبيل التجوز وان كان الاستعمال الواقع من الشارع ليس من هذه الجهة ولا يخفى ما
فيه من التكلف والبعد من ذلك ان يق كونها عربية باعتبار ان هذه الالفاظ كانت من موضوعات العرب ثم الحكم بان الولي
ما وضعه العرب البتة لا يلايم ما يجيء فانه مخطوط عند المص من مذهب الاشعري في وضع اللغة وهو ان الواضع هو
الله سبحانه بل على هذا المذهب المعتبر في كون اللفظ عربيا ان يستعمله العرب وكان مما يخاطبون به بينهم وح فكونه حقيقة
شرعية لا ينافي كونها عربية بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع لها استعملها العرب وتخاطب به فتامل فيه ولذلك لو حلف

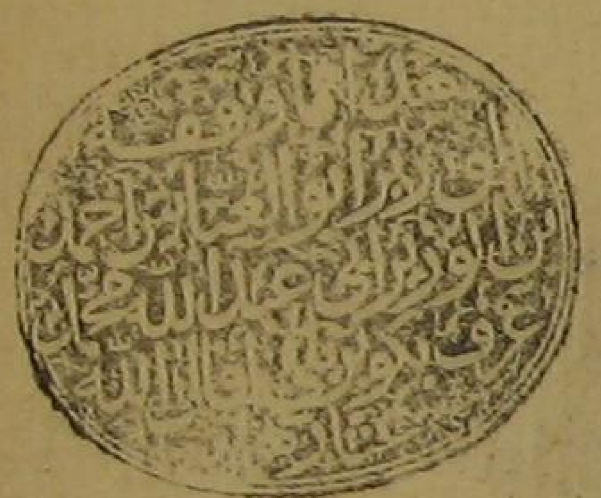
[illegible]

لا يقرأ القرآن حيث يقرأ اية منه فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس بل يجوز ان يكون اسما للكل والحنث بقراءة
آية بناء على ان التلبس بالجزء التي التلبس بالكل الا يرى انه لو دخل احد دارا في بلد حنث لو حلف انه لا يدخل البلد قلت
هذا الكلام على دليل السند المنع ويمكن ان لو ايضا التلبس بالجزء انما يكون تلبسا بالكل لو لم يتعارف في مثله التلبس به نحو كالبلد
واما اذا تعارف ذلك فلا ولهذا لو حلف لا يقرأ سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها فان قلت اذا ثبت الكلام على انه سند المنع
فلا وجه للمعارضة لانه كلام على السند قلنا السند هنا ونحو المنع لانه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الصحيح للكل فيكون عربيا
واما ما ذكرت من الكلام فكلام على سند المنع بعدم استلزامه للمنع وذلك لا يكفي في دفع المنع ثم يتوجه ان الدليل لا يستلزم
المدلول وهذا الاعتراض غاير للمانع اذ لم يندفع بذكر المنع بل السند ايضا اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ثم هذه الوجوه
من التاويلات وارتكاب التجوزات خلاف الظاهر واشار اليه الشارح بقوله ولو مجازا فلو كان المدعى هو الظهور لا القطع لا
يسمع واذا اشترك الجزء والكل اختار في دفع المعارضة وتوجه صدق بعض القرآن على السورة والاية ان القرآن
مشترك معنوي بين الكل والجزء ولم يتوجه الى كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ذكر في شرح الشرح لان الاشتراك المعنوي اولى
من الاشتراك اللفظي لكثرة الاول بالنسبة الى الثاني ولعله الوضع هاهنا وعلى هذا المراد في هذا القرآن هو فرده وكان من استعمال
العام في الخاص لا من حيث الخصوص حتى يكون مجازا بل الخصوصية انما يستفاد من القرينة كلفظ البعض هاهنا واللفظ في
الطعمة مستعمل فيما وضع له فانا اذا قلنا ان هذا الماء بعض الماء فلا شك في كون الماء هاهنا حقيقة كشونيز فارسي و
عربي اقول الاولى ان نقول الحبة السوداء يقال على ما الحبوب عربي اذ قد لاق الحبة السوداء على ما غالبه عربي كما في حمار بليد الت وحبل
مرتفع است ولا مناسبة مصحح للتجوز اذ ليس بين مطلق التصديق الذي كان لفظ الايمان حقيقة فيه لغوية والعبادات
المخصوصة علاقة معتبر بها فلا يكون الايمان مجازا فيها فاندفع ما في شرح الشرح هذا انما ينافي فيه بان التصديق سبب
العبادات ولوازمها الرفيعة اقول الخ لو جعل الايمان معنى التصديق المخصوص كان شرطا لصحة العبادات وح يمكن التجوز لكنه
حينئذ غير المعنى اللغوي للايمان فاندفع الجواب عن المناقشة على ما قيل ان اريد انه سبب لحصولها ثم وان اريد انه سبب لقبولها
ثم ولا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من يؤدي الواجبات والايمان على ادائها لان هذا الكلام يدل على انه حمل الايمان
على التصديق المخصوص حيث سلم انه سبب لقبول العبادات وح يختار الاول ويقول الايمان عندهم عبارة عن العبادات
المعتبرة شرعا اذ لا يصح العبادات بمجرد هذه الهيئات وان لم يكن مقارنا للتصديق بما جاء به النبي عم فالتصديق المخصوص
سبب لوجود العبادات المعتبرة شرعا اذ لا يصح العبادات بدون ذلك التصديق وفاقا ثم زاد قدس سره بعد قولنا فلا يكون
مجازا فيها قوله ولا حقيقة منقولة بل موضوعا مبتدأ اقول هذا اعتراف منه قدس سره بان مذهب المعتزلة انها موضوعات
مبتدأة ولا يخفى ان سوق كلام المتن يدل على ان هذه الدلائل لاثبات الحقيقة الذهنية التي هي نوع خاص من الشرعي و
قد عرفت انها ثلاثة اقسام وعرفت ان الواقع بينهما هو قسم واحد وهو ان لا يعلم اهل اللغة معناه ولكن يعلم لفظه ففي
هذا القسم لا بد ان يكون مرادهم انه موضوع ابتدائي حتى ينطبق الدليل على الدعوى كما ذكره قدس سره انه على الاحتمال
الثالث واراد هذا الاحتمال يحتمل كونه موضوعا ابتدائيا لا مقطوعا به كما انما ذكر في شرح الشرح محل نظر اللهم
الا ان يحمل الكلام على انه احتمال لا قطع مع قطع النظر عن الدليل بمجرد النظر الى نفس ذكر الاحتمال وفي الشرح
العبادات المخصوصة المشهور من مذهب المعتزلة ان الايمان عندهم هو مجموع التصديق مع فعل الواجبات وقد
صرح بذلك في مواضع من الكشاف اللهم الا ان يجعل التصديق داخلا في العبادات بناء على انه عبادة قلبية كما يجب ان
يعمم بحيث يتناول الكف عن المحرمات حتى ينطبق الدليل الثاني لهم على الدعوى حيث قالوا فيه ان قاطع الطريق
المصدق ليس بمؤمن وبيانه على ان المطابق النهي هو الكف الذي من قبيل الافعال والاعمال وح كان مجاز القول
بتحقق المناسبة المعتد بها فالعبادات هي الايمان قال في شرح الشرح فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات

قلنا صحة الحمل بين الصفات يقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتب ضاحك كما يصح الكاتب ضاحك فقولنا العبادات هو
الايمان والايمان هو العبادات واحد وقد دفع هذا الجواب بصحة قولنا الضرب فعل والمشي حركة الى غير ذلك واجيب عن السؤال
بان المراد الاتحاد بحسب المفهوم وح كان مآل الاصل والعكس واحدا ورد هذا الجواب بان لا دلالة في الكلام على الاتحاد
بل اللازم منه مجرد الحمل والصدق فذلك المذكور هو العبادات المدلول عليها بقوله تعالى الا ليعبدوا الله على انها للعموم
او العبادات المذكورة من اقام الصلوة وايتاء الزكوة وغيرهما معتبرا على الكل على ما هو الاساس كذا ذكر في شرح الشرح
واورد عليه بان الاول لا دلالة للفظ عليه اذ لفظ الفعل لا يدل على العموم افراد المصدر على ما هو المختار والثاني
مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ودفع الاول بان الفعل هاهنا بتاويل المصدر المضاف فيفيد العموم وبان ارادة العموم
بقرينة الاطلاق والمقام والامام جعل لفظ ذلك للاشارة الى الدين المخلص وقال هذا اولى اذ ح لا يلزم خروج الا
يمان عن اللغة بالكلية اذ الاخلاص عبارة عن التصديق البالغ او ما لجزؤه جزؤه فتامل وخلاصة دليلهم يرجع الى انه
قد استعمل الشارع لفظ الايمان على العبادات وذلك لم يكن للمناسبة اذ لا مناسبة فلا مجاز ولا نقل فيكون موضوعا ابتدا
ئيا اذ لا احتمال لكونه غلطا لم يستعمل الاستاد وذلك قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المؤمن على ما يقتضيه الذوق
السليم فيكون المعنى كما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين غير بيت من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق
المؤمن على المسلم اذ التحقيق ان ليس المراد بالبيت الجدران بل اهل البيت نفي احدهما واثبت الاخر قيل يجوز
ان يكون المراد من الايمان المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي وهو التسليم والانقياد اقول هذا على طريق التخصيص
كالمص والقائلين باطعمة الشريعة لا يحسن اقول نعم يمكن ان لو عدم الايمان لا ينافي القول بالاسلام على ما هو
المفهوم من الاية والمقصد منه اظهر والاسلام اذ شرط صدق احدهما على الاخر سواء كان بينهما مساواة او
عموم وخصوص مطلقا ومن وجه ثم كون الايمان شرطا للاسلام لا ينافي تصادق ما اشتق منهما كما في الاية وهو
المؤمن والمسلم اقول فيه نظر لان ما ذكر في جواب الحل من ان الايمان شرط لصحة الاسلام ينافي ما مر منه في المعارضة
من انه نفى الايمان واثبت الاسلام الا ان لو فرق بين الاسلام وصحته والاسلام في الاية لا يبعد بكونه صحيحا فتامل
وهو اول المسئلة وذلك لان كون الايمان هو الدين في قوة المدعى لان الدين هو العبادات وذلك ظاهر لمن
لا يسلم كون الايمان العبادات لا يسلم كونه دينا قالوا ثانيا هذا دليل اخر على كون الايمان هو الاعمال يعني المراد
به في كلام الشارع وقد تقدم ان لا مناسبة مصححة للتجوز والنقل فعلم كونه من الموضوعات المبتدأة وقد عرفت انه
ينبغي تعميم الاعمال حتى يتناول الكف عن المحرمات كقطع الطريق سلمنا يعني كون الدين امنوا عاما في الصحابة
وغيرهم لكنه قطعا على النهي حتى يتحقق الحكم بعموم امرائهم وهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة في الاخبار بعدم اجرائه
النهي كذا في شرح الشرح واجيب بان العلم بعدم اجرائه انما يحصل بالسمع عند المص بناء على قاعدة التحسين والتقبيح
ابهما بالشرع والقول بانه من ضروريات الدين لا يفيد في منع الفائدة اذ بعد النص صار من الضروريات وايضا
فائدة الاخبار لا تنحصر في العلم بمضمونه فتامل الجواب انه لا يفيد اي خفاء القرينة لا يوجب امتناع المجاز
اقول الاولى ان يجاب بان هذا على تقدير تمامه انما يدل على عدم تحقق المجاز الذي كان قرينته خفية لا عدم تحققه
مطلقا المجاز واقع في القرآن ذكر في شرح الشرح ان المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها
بسبب زيادة او نقصان وعلى نفس الاعراب المتغير وقد ورد في القرآن امثلة المجاز فيها بالمعنى الثاني زيادة
ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة وغيرها انتهى ولا يذهب عليك ان النزاع في وجود المجاز في القرآن انما هو
بالمعنى المذكور وذكر المجاز بالزيادة والنقصان فيها هو خروج عن البحث فلهذا التصدي قدس سره لتوجيه المجاز
فيهما بالمعنى المذكور وهو المجاز اللغوي فقال ان جعلت الكاف بمعنى المثل صار حمل المثل مستعملا في المثل فيكون

مجازا فان قيل مثل الشيء مثل بمثله فلا يكون اطلاقه عليه مجازا لما سبق من التحقيق وهو ان اطلاق لفظ العام على
الخاص يكون حقيقة لا بق لا بق انما يكون مثلا لمثله ان لو كان للشيء مثل اخر لانا نعقل كونه مثلا لمثله لا يتوقف على
ثبوت المثل الاخر في الخارج بل على تصوره وتقديره ولا تجري في ذلك اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا فاذا استعمل منه
ما وضع بازاء احدهما في الاخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات منه
المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو اريد الذات ايضا كان ايضا مجازا لانها لم يرد من حيث انها مثل
المثل بل من حيث انها مثله وان جعلت للتشبيه فقد استعملت ما يدل على التشبيه بمثل الشيء في التشبيه به فكان مجازا
ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون المثل مضافا الى الشيء مستعملا في ذلك الشيء لغوا والمجاز والكاف على حالها
واما ان يكون الكاف مقيده بالمثل مستعمله في غير معناها انتهى اقول انه قدس سره وان وفي في توجيه المجاز لكن
الكلام بعد فيه نظر لانه لا شك في جواز كون الاية من قبيل المجاز في الاعراب ولم يكن مجازا لغويا بان يكون لفظ الكاف
زايدة كيف وقد جعلها الجماهير الاعلام من علماء البيان من هذا القبيل فالاستدلال بها على وقوع المجاز اللغوي في
القران استدلال بالاحتمال وذلك غير جائز على ان قول الشارح فيه زيادة غير ملايم بهذا التوجيه فان قيل لو قيل المجاز با بطل
عتبار حكم الكلمة من الاعراب كما قال القدماء حكم المثل في هذا التركيب لكونه خبر ليس فاذا اخر كان مجازا لتم الكلام وقد
ابطله الشارح في الفوايد على ما نقل بانك اذا اولت ما من شيء كمثله فعنيه مجاز لزيادة مع ان اعراب الكلمة على حاله على ان
يكون مثله صفة لشيء اقول فيه نظر اما اولا فلان الخبر الذي يستحقه لفظ المثل من جهة الكاف غير الذي يستحقه من جهة انه
صفة لشيء اذ العامل هو كلمة من واما ثانيا فلانه بمجرد ابطال المجاز في الاعراب لا يلزم ان يكون هذا من قبيل
المجاز اللغوي اذ على تقدير ان يكون الكاف زايدة لا مجاز لغويا سواء لم يكن مجازا في الاعراب ايضا لو كان قال في
المنتهى اشارة الى رد جواب المنكرين لوقوع المجاز في القران عن بعض ما ورد من الايات زعما منهم ان قوله
تع ليس كمثله شيء صحيح في نفي التشبيه ومعناه ليس لذاته شيء كما في قوله تع فان امنوا بمثل ما امنتم به نفسي ومثلك
لا يقول هذا اي نفسك كذا في الاحكام كذا ذكر في شرح الشرح اقول ظاهر المنقول يدل على انهم جعلوا لفظ المثل بمعنى
الذات والنفس وح فطريق الرد عليهم ان هذا اعتراف بكون لفظ المثل مجازا في معنى الذات اذ معلوم انه لم يوضع
لها في اللغة واما ما ذكره المص فلا يرد عليهم على هذا التوجيه لانه مبني على ان يكون لفظ المثل بمعناه لا بمعنى الذات
كما لا يخفى هذا ثم القول بان لفظ المثل ليس زايدة اذ كما يجب تنزيهه تع عن المثل فكذا يجب تنزيهه عن مثل المثل
فبعيد ويتوجه عليه ما ذكره المص من لزوم التناقض وكونه ظاهرا في اثبات المثل فيتناقض لانه نفي مثله
مع ظهور اثبات مثله هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان يكون قوله مع ظهور اثبات مثله من مقدمات بيان
التناقض وتوجيهه قدس سره ناظر اليه حيث قال اي ساقض المفهوم من الكلام ح وما هو المراد منه لان المفهوم
نفي ذاته تع مع اثبات مثله وذلك لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس مثل مثله زيد تبادر
منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد تعقب عنه انه يا نله شيء ولا شك انه اذا ثبت له تع مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج
تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تع مع اثبات مثله فالمراد منه نفي المثل صريحا واثباته ضمنا وبهما تناقضان
اقول الظاهر من قوله فيتناقض ان هذا الكلام مشتمل على التناقض لانه نقيض لكلام اخر وتوجيهه على هذا انه لا
شك ان المتبادر من هذا الكلام اثبات مثله تع واثبات مثل الشيء يتبادر منه اثبات ذلك الشيء لان الظاهر من
القضايا المستعملة في المخاطبات والمحاورات هي الخارجيه فلا يكفي وجود ذلك الشيء في الوهم والفرض وقد
علمت انفا انه اذا ثبت له تع مثل كان ذاته تع مثلا لذلك المثل فيندرج تحت النفي الوارد على مثل المثل فيلزم
نفيه تع واثباته من نفس الكلام وان شئت قلت يلزم نفي مثل المثل صريحا وهو مستلزم لاثبات مثل المثل
كما ذكر في شرح الشرح واما قوله مع ظهور اثبات مثله فيمكن جعله اشارة الى محذور اخر كما فعله في شرح

الشرح ويمكن جعله اشارة الى مقدمة من مقدمات بيان التناقض وهي التي اشرنا اليها اولا وما نقله قدس سره
ما ع بقوله وقد يتوهم ان التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث هو مثل له يستلزم ثبوته فيلزم نفي
ذاته تع مع اثباته يرجع الى هذا التوجيه وقد عرفت صحته فتصديره بالتوهم محل تامل وقد يقال لوجهه بعدم
زيادة الكاف بلا ارتكاب المجاز من وجهين احدهما ان صدق نفي مثل المثل الذي هو مال القضية السالبة
انما هو بانتفاء الموضوع الذي هو المثل لا بثبوته وصدق نقيض المحمول عليه واللازم التناقض على ما عرفت
والاول وان كان هو الظاهر المتبادر من القضايا السالبة في المحاورات لكن هيهنا وجب العدول عنه لوجود القا
طع الذي هو لزوم التناقض وح لم يبق الظاهر الا محل له عند المعارض القاطع ولهذا منع ظهوره في اثبات
مثله وخلاصته ان ثبوت مثله تع مستلزم لثبوت مثل مثله فيبقى اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم فكان
ابلغ من نفي المثل صريحا وثانيهما ان المقصود نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى
على سبيل الكناية لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يكون مشابها لمماثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله
حقيقة وهذا المعنى غير المعنى الذي ذكره القوم في مثلك لا يبخل وتقريره هيهنا ان انتفاء مثل المثل مستلزم لا
نتفاء المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله ففي هذا
الاعتبار اعتبر المثل ونفي عنه صفة نقيضه كوجود مثله ويلزم منه بطريق الاولى نفيها عن ذلك الشيء وفي الاول
اعتبر ذلك الشيء ونفي عنه نقيضه صفة لبعضه نقيضا لها دون بعضهم صفة اخرى فبقي الاول لتحقق ما نبه
ان يكون مثلا ويلزم منه نفي الثاني بطريق الاولى كنفي المثل الحقيقي وشارح الشرح لم يميز بين المعنيين و
حمل كلام الشرح على ما هو المشهور في مثلك لا يبخل وقد اشار الى الفرق قدس سره ونحن فصلنا الكلام فيه



لان مجتمع الناس عندهم هذا ان حمل على محل اجتماع الناس وان حمل على الناس المجتمعين فغلط ايضا
لان القرية ليست اسما للناس المجتمعين فكان مجازا فان قلت نحمله على معنى المجتمع المطلق وخصوصية الناس
انما يستفاد من لفظ السؤال فكان حقيقة قلت لفظ القرية ليس على وزن المفعول ولا يدل على معناه لكن
لا يخفى ان هذا مشترك بين الجليتين لانها ليست من اوزان اسم المكان ايضا فطريق الرد عليه ان نحمل كلامه
على هذا او يرد عليه ح كما هو الظاهر من الاحكام ايضا ووجه الضعف ان الجواب من الجاد وكلا حسن للارادة
فيه انما هو على سبيل التجوز والاتيان ليا موهمي للاكثر واطلاق اسم الضد بالنظر الى ما وقع حرا ليس اعتداء
وظلما بل كان عدلا وكونه من اطلاق اسم السبب بالنظر الى كونه مثله في الصورة او في القدر قال في شرح
الشرح السيئة استعارة لما يشبه الشيء صورة اذ لو جعل مجازا عن جزاء السيئة او عن جنسها على ما ذهب اليه البعض
لم يكن لحملها على جزاء السيئة فايدة لكن وصف السيئة بقوله مثلها يابى هذه الاستعارة عن لم ان يقول زيد اسد
مثله واقول فيه نظر اما اولا فلان من قال ان السيئة استعارة لجزاء السيئة او جنسها لا يجعلها استعارة لمفهوم
الجزاء حتى يكون حمل الجزاء عليه غير مفيد بل لما صدق عليه الجزاء وهو الفرد الموصوف بكونه مثلها ح لا يلزم عدم
الفائدة واما ثانيا فلان مثلها ح صفة للمشبه به متضمنا لتشبيه المشبه به بالمشبه لكن لا في الوجه الذي كان
التشبيه الاول الذي بناء الاستعارة على مناسبة بل في الوجه الاخر مثل ان يعتبر في الاول الاشتراك في الصورة
كما احسان الله وفي الثاني يعتبر الاشتراك في القدر مثلا ولا منافاة بين تشبيه زيد بالاسد في الجراءة وتشبيه ساهى
الاسد بزيد في صفة التدبير مثلا وكذا لا منافاة بين ساتى التشبيه الاول دون الثاني واما ثالثا فلما قرر
في شرح التلخيص نقلا عن الشيخ عبد القاهر ان مثل زيد اسد تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرفي التشبيه لا لانه
وصف الاسد بكونه مثله هذا ولا يعيدهم التمحل في صور معدوده اذا امكن اشارة الى منافاة اوردها

فى تلك المجازات المذكورة حيث قالوا الاعداء هو بنك حرمة الشئ فمعناه كما هتكوا حرمة شئ لكم فاهتكوا حرمة لهم والسخرية هى سبوا ما نزل به وكلا الفعلين الاولى بينهما هذا المعنى وهو اختيار صاحب الكشاف وقال الامام المكر ايصال المكروه الى الغير على وجه يخفى والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فهو تصدورها من الله تعالى حكمه وقوله اتتخذنا هزؤا وقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لايدل على ان كل استهزاء حقيقة اجهل وقيل النور معناه الظاهر فى نفسه المظهر لغيره لا العرض الذى شانه هذا فيكون اطلاقه على الله تعالى حقيقة ولا يخفى ان تلك المناقشة فى الامثلة المخصوصة الجزئية مع تسليمها لا ينفى وقوع المجاز فى القران مطلقا يتوقف على الاذن ان اريد بالاتفاق اجماع العلماء على ذلك فتوجيه الكلام ان سبب المنع عند من قال بالوقف كالاشاعرة ما ذكر من علم الاذن فيه وعند غيرهم ان فيه اشعار بالتسامح فى اقواله بالقبيح على ما ذكر فى المنهاج وان اريد اتفاق المتكلمين على ذلك بناء على انه لم يثبت منع صريح من غيرهم لذلك الاجتماع فلا حاجة فى توجيه الكلام الى الضم المذكور القران فيه الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع وقد يشترط فى ذلك ايضا التصرف بادخال اللام والاضافة ليظهر كونه معربا جاريا عليه احكام لغة العرب لندرته مثله اى بالقياس الى خلط لغة بلغة اخرى اى فى التعريب فلا يرد ان التعريب ايضا نادر غير شايع وجعل الاعلام من المعرب الخ قال قدس سره اما المناقشة فى الاول فان يقال اعتبار العجمة فى هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضى كونها معربة اذ المعرب احدهم اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار احد اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهى اعم فلا يستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليه موضحا لوقوع المعرب فى القران او لانه المناقشة غير ضار للمصر اذ لا انكار ان اخذ العرب لفظ ابراهيم مع الوضع اذ العرب على ما اشتهر ولدت من اسمعيل عليهما السلام ولعله لذلك سماه الشيخ مناقشة والاولى ان يقال هى غير معربة لانها لم يتصرف فيها بادخال اللام والاضافة على ما اشار اليه فى حاشية الحاشية اقول لكن يمكن المناقشة فيه بان من اشترط التصرف فى التعريب لا يحصر ذلك بادخال اللام والاضافة بل اعتبر اعم من ذلك وح يحقق التصرف فى ابرهيم بالحاق الاعراب له واختلافه باختلاف العامل بل منع دخول اللام والاضافة عليه منهم من جهة انه علم من قاعدة لغتهم منعهما من الاعلام تصرف منهم فيه وكذا منع الكسرة والتنوين عنه لانه غير منصرف واما المناقشة الخ فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة ليست مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست مما وضعت فى اصل اللغة والنزاع انما هو فى ما وضعت فى اصل اللغة لان وقوع الاعلام العجمية فى القران مكشوف لا يمكن انكاره ومخاطب عربى فلا يفهم انما قيد المخاطب العربى لعدم الفهم لئلا يقال يلزم من نفى كون القران عجميا والمخاطب عربيا ان لا يوجد فيه المعرب لخال الجواسى الى امر واحد وهو ان اللازم من الدليل نفى نوع خاص هو اشتمال القران على العجمى لا يفهم ولا يلزم منه نفى الشيوع مطلقا اقول الاظهر فى الجواب الخ ان لا يعد الاعجمى بانه لا يفهم لانه خلاف الظاهر بل يقال الاعجمى الواقع فى القران لما صار بسبب نقل التعريب منها كلام العرب فصح ان القران غير مشتمل على غير العربى وهو العجمى المصرف الذى لم يتغير فتامل احدهما اصل له قال فى شرح الشرح يشير بهذا الى دفع الاعتراض بمثل الحلب الحلب بالفتح والسكون فان احدهما ليس اصلا للاخر وان كان اصلا فى الجملة لكن لا يخفى ان العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الاخر يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتوقف الاشتقاق بذلك دور ولهذا قال المصنف اصلا بالسكر اى ما يصلح لكونه اصالة فى الجملة انتهى وكتب قدس سره فى حاشية الحاشية عند قول الشيخ ولو كان فى الوضع فيه اشارة الى بيان معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء كانه قيل المشتق لفظ وافق لفظا اخر موضوعا ابتداء الخ فيحكم بان الاول مشتق من الثانى ضبطا للانتشار فلا يرد انه لا يعرف كون اللفظ اصلا او فرعا الا بكون احدهما مستفادا والاخر معا منه وقوله غير ماخوذ ليس معناه غير مشتق فان الاخراج منهو ما من الاشتقاق اذ يعتبر فيه الشرائط او نقول

يغير

الطلب

مبحث الاشتقاق

غير ماخوذ حقيقة خارجة عن المفهوم لازمة للذات غير المشتق انتهى ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام انه قدس سره تصدى لدفع الدور الذى اورد فى شرح الشرح واقول انه لا يندفع بذلك لانه انما الزم الدور من تقييد الاصل بكونه له لا من اعتبار الاصل فى تعريف المشتق وما فهم من الشرح فى معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء هو معنى الاصل المطلق لا الاصل لذلك الشئ ولا يقدح ذلك فى انه اذا اريد ان يعرف كون لفظ اصلا للاخر فلا بد اولا ان يعرف كون الاخر مشتقا منه بل ما ذكره قدس سره فى دفع دور اخر يتوهم من قيد الاخذ فى بيان معنى الاصل وهو ان المعنى لا اخذ لفظ اخر الاشتقاق منه فان الاحتراز من الاشتقاق على ما نقلنا يدفع به ذكر الدور ايضا وذلك بان يراد اضافة الاصل الى ذكر الشئ ان يكون ذكر الشئ ماخوذا منه وقد عرفت ان الاحتراز من الاشتقاق فلا يلزم الدور من هذه الجهة قيل فى دفع الدور معرفة الاصل الجزئى يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئى والذى نريد تعريفه هو ماهية الاشتقاق والمشتق لا جزئياته وهى لا يتوقف الا على معرفة الاصل الكلى فلا دور ويجى مثله فى تعريف القياس اقول فيه نظر اما اولا فلان الشيخ اضاف الاصل الى ما هو المشتق حيث قال اصل له وثانيا الشرح انما الزم الدور من هذه الاضافة بناء على تصور ان كون شئ اصلا بالقياس الى امر انما يعرف بكون ذلك الامر مشتقا منه فيلزم الدور وظاهر انه كما يتوقف معرفة كون الشئ اصلا لشئ اذا اعتبر معينين على معرفة الاشتقاق منه اى هذا الاشتقاق المعين كذلك معرفة كون شئ ما اى شئ كان اصلا لشئ ما اخر على معرفة الاشتقاق الكلى فاذا كان المقصود معرفة مفهوم الاشتقاق الكلى فلا يعتبر فى تعريفه ما يتوقف معرفته عليه واما ثانيا فبعد التنزل نقول خلاصة ما ذكر فى بيان الدور ان التعريفات لاجل معرفة الماهية لكن المقصود منها ان يتمكن بها الى معرفة الجزئيات مثلا المقصود من تعريف المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا مشتقا من الضرب والماشى من المشى وغير ذلك ولا يحصل تلك المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب والمشى فاذا فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور فما ذكره منقول عن مقصود المعترض ثم ما ذكره رحمه الله بقوله فلذا قال المصنف اصلا بالسكر اى ما يصلح للاعتبار فى الجملة تسليم للاعتراض على المصنف بمثل الطلب والطلب وقد قدس سره ما يدفع به ذلك حيث قال واما الطلب والطلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال بالاشتقاق احدهما عن الاخر كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا الفرق القليل وفيه تمحل اقول على هذا يمكن دفع الدور عن كلام الشرح فانه لا يحتاج الى تقييد الاصل بكونه الاصل لكن له لذكر الشئ فى تعريف المشتق لا خراج مثل الطلب والطلب بل ذكر التقييد معتبر فى شرط الاشتقاق لا انه جزء للتعريف فان قلت فعلى هذا صح ما ذكره قدس سره فى دفع الدور لان القيد المذكور خارج عن التعريف عنده ولا حاجة الى التقييد به فى التعريف قلت كلام الشرح صريح فى لزوم الدور من هذا القيد كما ذكره حيث فسر معنى الاصل ليس دفعا لهذا الدور بل كان له ان يقول هذا القيد ليس جزء التعريف بل خارج عنه وكان بيانا لشرط الاشتقاق فتامل اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونه اقول ههنا بحث وهو ان الشرط الاول الذى اعتبره فى المشتق عام جار فى جميع انواعه الثلثة اذ لا بد ان المشتق منه اصل للمشتق فاذا اقتضى الاصالة والفرعية الموافقة فى الحروف لزم الموافقة فى الحروف فى جميع الانواع الثلثة وليصرح بانه لا يلزم ذلك فى الاكبر اللهم الا ان يقال اراد بالاصالة والفرعية ههنا ما اختص بالاشتقاق الاصغر وفيه تعسف وتمحل لا يخفى فان حروف الزيادة مثل الاستعجال والاستباق قال فى شرح الشرح الاستباق بالسين المهملة من السبق يعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال فى حروف الزائدة والمستعمل المعنى ليس مشتقا منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم ان المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة فى حروف الزائدة وبعضهم ان العجل مشتق

من الاستعجال مع عدم الموافقة الالف الزايدة وكذا في الاستباق وبعضهم بعضهم الى الاشتياق من الشوق
انتهى وقال قدس سره والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة مثل الهمزة و
السين والتاء والالف في الاستعجال والهمزة والتاء والالف في الاستباق لا عبرة بها فانهما مشتقان من العجل و
السبق وموافقتان لهما في الحروف الاصول اقول يظهر مما نقلنا ان ما زيف في شرح الشرح هو ما اختاره قدس
سره ولم يتوجه الى دفع ما زيف به لظهوره وذلك لان عدم الموافقة في الحروف الزايدة لا يقتضي المخالفة فيها حتى
يلزم تحقق الزوايد في الاصل ايضا فلا يسبق الاستعجال من العجل واما ما ذكره من الوجه المختار عنده فيرد عليه ان
حروفه جمع مضاف فيفيد بظاهره العموم بمعنى جميع الحروف الاصلية والزايدة وجه خصصها الشارح بالاصلية
حتى خرجت الزايدة والكلام في سبب العدول عن الظاهر وارتكاب التخصيص كان ما الاصلية لاني انه لو لم يخص بالزيادة على
ما اقتضاه توجيه شرح الشرح واليه صرف حروفه للاصل على ما يدل عليه عبارة المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى حروف
اصله الاصول فعلى فرض ان الكلام في سبب عدم التخصيص بالزوايد لا يصح التوجيه ان عند ذكر التخصيص كان المراد جميع
الحروف الاصول الزايدة ولم يتحقق جميع زوايد الاستعجال في الاستباق بان يكونا فيه معنى الاصل لما كان ظ العبا
رة هو معها الاتحاد في المعنى وجه بان المراد هاهنا ول الاتحاد في المعنى كان الفعل مع الفعل وكون معنى الاصل محققا
في المشتق مع زيادة كالضارب من الضرب ولم يتعرض لاحتمال كون معنى الاصل ناقصا من معنى المشتق كاشتقاق
الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين لانه مذهب سخيف ومخالف لراى المصريين ان المتبادر من المعنى اى معنى الاصل
هو معناه الحقيقي وهو تمام معناه والا كان مترادفا فلا يخفى عليك ان الصواب والا اى وان لم تجب المغا
يرة بحسب اللفظ كان اللفظان متحدين فلا يتصور اشتقاق احدهما من الاخر وقد توجه بتوجيهات ركيكة منها ان
قوله والا كان مترادفا متعلق بقوله اى في المعنى وفيه ان قوله ولذلك الجملة من تتمة قوله ومحله فيصير قوله والا كان
مترادفا متوسطا بينهما حشوا قبيحا واما ما ذكر في شرح الشرح من انه يرد عليه ايضا ان عدم اشتراط النقص في المعنى
لا يوجب عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف وان اراد الترادف في الجملة وفي بعض الصور كالفعل مع الفعل
فاي فساد في ذلك فيمكن دفعه باختيار ان المراد لزوم الترادف في الجملة وهو باطل فان المتغايرين لفظا المتحدين
معنى يسميان المترادفين لا اشتقاقا ومشتقا منه وفيه ايماء الى بطلان تعريف المشتق بدون هذا القيد الا ان يتمسك
بالاصالة والفرعية على ما سنشير اليه ومنها ان قوله اذ الاصالة والفرعية تعليل لقوله وربما يزيد في الحد شيء ما اي
في المعنى او لقوله فيخرج ويكون المغايرة هي المقصودة فيصح الكلام بلا تكلف وفيه انه مخالف ظاهرا لفظا ومعنى اما الاول فظ
واما الثاني فلان هذا التعليل يناسب عدم الاكتفاء ولا يناسب بزيادة القيد لاقتضائه انه لا يذكر فيه لكونه مستغنى
عنه وايضا يلزم ان يكون الفعل مع الفعل خارجا عن الحد بل هما وهو خلاف ما صرح به في المنتهى ولا يفهم من الشرح
مخالفته اياه في ذلك ومنها انه تعليل لقوله لا يستقيم والمعنى ان حمله على معنى اللفظ لا يستقيم اذ الاصالة والفرعية
لا يتصور بدون تغير المعنى فلا بد من حمله على تغير المعنى حتى لا يلزم الترادف في بعض الصور فلا يكون اشتقاقا اذ
اصالة وفرعية وفيه ان الاصالة والفرعية لو اقتضت النقص في المعنى فينبغي ان لا يحمل عليه دفعا للزوم الا
ستدراك وايضا هذا الدليل جار بعينه في انه ينبغي حمله على تغير اللفظ وذكره ظ ونع ما قال قدس سره انه من
طغيان قلم الناسخ او كان طرحا بعد قوله واما تغيير ما اي في المعنى فاسقطه الناقل فالسقط من موضعه
والحصر بغيره ولذلك اي لان الاصالة والفرعية لا يتصور بدون المغايرة في اللفظ فبعد اعتبارها
لا حاجة الى اعتبار المغايرة اللفظية ثم الحمل ثم المراد بمعنى الحركة اعم من ان يكون الى مغايرتها او الى مماثلها
فيدخل الفلك تحقيقا وهو ذا والفرق بين العدل والمشتق ان العدل احد صيغة في صيغة اخرى مع ان الاصل

البقاء عليها والايراد بان الصيغة معتبرة بالهيئة العارضة للكلمة من جهة الحروف والحركات المعينة المرتبة فلا يتناول
بلا ملابسة مدفوع بحمل الكلمة هاهنا على المعنى اللغوي والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه واعلم ان الاشتقاق المراد
بالموافقة في الحروف ان يتحقق جميع الحروف الاصلية الذي في الاصل في المشتق وبالموافقة في المعنى تحقق تمام معنى
الاصل في المشتق والصغير في قوله او بدونه اما راجع الى الترتيب فيساوي الاصغر مع الصغير واما على اعتبار الترتيب
قصدا فان عموما وخصوصا وكذا المراد بالمناسبة اما ما يتناول الموافقة فالاكبر اعم منهما او يقابل الموافقة
فكان مباينا لهما وذكر قدس سره انه لا بد من جعل المناسبة في المعنى اعم من الموافقة والا لزم ان لا يكون بين جذ و
الجذب اشتقاق اما الاصغر فلانتفاء الترتيب واما الصغير والكبير فللموافقة في المعنى فينبغي ان يكون مراده
بحروف الاصول مع الترتيب حتى ينطبق التعريف على الاصغر ويكون مطردا اذ لا يمكن انطباقه على احد الاخرين
لاعتبار الموافقة في المعنى فيه فلو حمل على احدهما لم يكن جامعا للجميع وان صدق على بعضها اولم يصدق على فرد
منها اصلا وحمل الحروف على الحروف المرتبة على ان يكون اللام للعهد ليس اعتبار قيد زايد لم يكن مذكورا في التعريف لان
ما نقل من التعريف غير منطبق على الاصغر واعلم ان الاشتقاق مطلقا للاصغر خصوصه كما وقع في كلامه قدس سره
على ما قيل محمل مخصوص لا للموافقة فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به فعرفناه بهذا الا
عتبار كما قال الميداني في تعريف الاشتقاق الاكبر هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الاخر فالحاصل منه العلم بالاشتقاق كانه قال العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فوق ان ترداد
احدهما الى الاخر واحدة منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احد الى علمه عرفناه باعتبار العمل كما في تعريف الا
كبر هو ان تاخذه وتحقيقه ان وجوب معنى الاصل في محل التسمية اي ما يطلق عليه الاسم بين الفرق بين المطرد
وغير المطرد في المشتق الموصوف وهو الاصغر من وجهين احدهما ان معنى الاصل في الاول جزء المسمى داخل في مفهومه و
لهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى وفي الثاني شرط لصحة التسمية وليس شرطا وليا للاطلاق ولهذا قد يزول المعنى
ويبقى صحة الاطلاق كما اذا سمي شخص بالاحمر لوجود الحمرة فيه فاذا زالت الحمرة عنه لمرض او غيره لم يزل الاطلاق ولهذا
قد يزول المعنى وان قيل ان وجود المعنى هاهنا شرط لحدوث التسمية وليس شرطا وليا للاطلاق اي الاطلاق لا البقاء
بها ولهذا يصح التسمية هاهنا بعد زوال المعنى بوجه عليه انه يجوز بعد وضع الاحمر لهذا الشخص ان لا يستعمل اللفظ فيه
اصلا ويستعمل بعد زوالها فليس شرطا لحدوث التسمية ايضا وثانيهما ان الذات اي الموصوف معين في الثاني مبهم
معين في الاول فان قلت ان اريد بعدم التعيين ما مر في الوصف وهو ان يكون مبهما صرفا فاخرج اسماء الزمان والمكان
والالة اذ الذات قد تعينت فيها بنحو ما على ما مر وان اريد الابهام في الجملة فيشكل مثل القارورة اذ الزجاج نوع
كل مبهم في الجملة قلت المراد بمعنى الذات كونها اخص مما دل عليه اللفظ بالوضع الاول فيدخل القارورة و
تخرج اسماء الزمان والمكان والالة ويمكن الفرق من جهة ان تعين الذات مستفاد من الصيغة في تلك الاسماء فتدبر
وفي القارورة مستفاد من غلبة الاستعمال واذا عرفت انه في الاول لا يعتبر خصوص الذات بالمعنى عرفته بل
وجود المعنى لذات ما يكفي لصحة الاطلاق فيطرد صحة الاطلاق في جميع الصور يتحقق المعنى فيها ولما كان في
الثاني لا يكفي وجود المعنى فيها بل لا بد من تعيين الذات فلا يطرد بل لا ينعكس ايضا لما عرفت من صحة التسمية بعد زوال
المعنى في حاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية
به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته بوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا
في المسمى كما في القسم الاول فيطرد فاعتبار المعنى في الاول مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية ذكره للاثل
الفرق واجاب عنها فان قلت ما ذكره واجاب عنها وله المشروط مطلقا والباقي كذلك واما التفصيل فلم يذكر

له دليلا ولا جوابا قلت دليل المشروط مطلقا مع اعتبار التعذر من غير ممكن البقاء هو دليل التفصيل
فيتناول الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض الصور كان معولا به في الثاني لعوايض مذكور مع
جوابه الذي هو دليل المشروط وقد طاب عنه الى عن الجواب المذكور بان المراد من النفي في الحال هو النفي المقيد
بالحال على ان يكون الحال طرفا للنفي لا النفي المقيد بالحال على ان يكون في الحال طرفا للمنفي وح يندفع المنع المذكور ثم
اعترض بان اللازم على ما ذكره ان المراد النفي المقيد بالحال النفي في الجملة الذي في قوة القضية المطلقة وهو لا ينافي الثبوت
في الجملة لان المطلقتين لا يتناقضان ومن المعلوم ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي الذي ينافي الثبوت في الجملة
ثم اجاب بان هذا اللازم ينافي الثبوت في الجملة للتكاذب بينهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل ليس زيد
بضارب وبالعكس وذكر لفهم ههنا التقييد بالحال فيجر الزمان فيهما فيتناقضان ثم اجاب عن اصل الدليل بهذا
التقرير الصواب بانه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق لغة فممنوع واراد بصدق النفي على الاطلاق لغة ان يصدق في
اللغة ان زيدا ليس بضارب مثلا حين كان ضاربا في الماضي ولم يباشر الضرب في الحال من غير تقييد النفي بزمان الحال
يعني لا يتاتى في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب عنه في الحال فقط انه ليس بضارب بلا تقييد بالحال بل اتفاق زيد ليس
بضارب في الحال مع الصدق بها وليس هذا الى صحة القول به في العرف لازما من صدق النفي المقيد بالحال فان اريد بصدق
زيد ليس بضارب في الجملة بحسب العقل فمسلم بناء على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق بحسب العقل وفي نفس الامر
لكن لا ينافي ح صحة النفي المطلق عقلا وبين كون اللفظ حقيقة في الماضي اذ النفي الذي كان من علامة المجاز ان ينتفي
العرف مثلا زيد ليس بضارب مطلقا من غير ان يقيد بقيد اذ المعنى لا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وقد عرفت
ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي المنافي للاثبات وهذا الصدق عام حيث قال وهو لا ينافي الثبوت في الجملة
وهو له فمنا ينافيه لغة خلاصة الكلام ان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق عقلا وهو هنا كذلك ولا يستلزم القول
بالمطلق في عرف اللغة وهو المقيد ههنا ليظهر ذكر عند قولكم زيد معدوم التنظير فان من صدقه يلزم صدق مطلقه
وهو كون زيد معدوما اي اما معدوما منه شيء ما او كونه معدوما اما بنفسه او متعلقه وهذا صادق بلا شبهة لكن
لا يتاتى في العرف عند صدق هذا ان زيدا معدوم بلا تقييده بالنظير فتامل هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام واما ما وقع
في الحواشي ففيه نظر وتامل على ما نذكره فنقول قال ودلس في تقرير الاعتراض المذكور الى اخر الكلام فان قيل فاللازم
على ما ذكرتم ان المراد النفي في الجملة لان النفي المقيد بالحال اخص من النفي في الجملة لا من النفي دائما والنفي في الجملة لا ينافي
الثبوت في الجملة انما ينافيه النفي وانما قلنا ينافيه النفي وانما قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب
واريد تكذيبه قيل ليس زيد بضارب وبالعكس فلا بد من المنافاة ليلزم من صدق احدهما كذب الاخر ولعلهما انما يصدق
معا بالحال فيتنافيان على ما حصل واما لفهم الدوام من الاطلاق في احدهما فذكر بالنفي اولى والجواب عن اصل الدليل
بعد تسليم ما ذكر من ان المراد انه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق لغة وانه لازم لصدقه في الحال منعناه لان الاطلاق
السلب في اللغة يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه مقيدا بالحال ولو ادعي
صدقه على الاطلاق عقلا وانه لازم لنفي المقيد بالحال فلا ينافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة اخرى
قولكم يصدق انه ليس في الحال بضارب ان اردتم به انه انتفى عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة منعناه او انتفى
عنه الضرب الحال سلمناه ولا منافاة اقول فيه تامل اما اولا ففي قوله واما لفهم الدوام من الاطلاق في احدهما
وذكر بالنفي اولى وذكر لان الاعتراض هو ان النفي اللازم مما قررت من ان المراد بالنفي المقيد بالحال هو النفي
في الجملة وذكر ان اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة فالجواب بانه يفهم في العرف من النفي في الجملة النفي الدائم وهو ينافي
الثبوت في الجملة لا يدفع السؤال لان الكلام في ان ذكر اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة ولا يدفع ذكر بانه يفهم في العرف

من

منعناه

من هذه العبارة الدوام لان الدوام ليس هو المعنى اللازم مما ذكرت من النفي المقيد بالحال اذ ظ ان النفي المقيد
بالحال لا يستلزم النفي دائما واما ثانيا فلان الظ من كلامه كما هو صريح شرح الشرح ان ما كان من علامة
المجاز هو النفي في جميع الازمنة ولو كان كذلك لم يتحقق علامة المجاز بالنسبة الى الاستقبال اذا كان الفاعل مباشرا
للفعل في المستقبل فيلزم ان لا يكون مجازا في الاستقبال لان عدم صحة النفي علامة الحقيقة فتامل فيه وقال
في شرح الشرح مشيرا الى الاعتراض المصدر بقوله فان قيل لا يخفى ان الاعتراض غير موجه لان التقرير ان صحة النفي
ينافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضرنا عدم منافاتها الثبوت اقول لا يخفى عليك انه فاعه عما قررنا
حيث قلنا ان النفي الذي كان من علامة المجاز ما كان منافيا للثبوت في الجملة ثم قال ثم اجاب عن اصل الدليل
ليل على التقرير الاخير بانه ان ادعى صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب لنوم بل هو
عين النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب في الجملة بناء على انه يصدق انه
ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة
بل المنافي له صحة النفي بالكلية اذ هي العلامة للمجاز وهذا كما يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى انه
حيوانا ما مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صهال مع ان الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه فردا
من افراد مفهومه اقول فيه بحث اما اولا فلتصريحه بان حصر ما هو علامة المجاز هو النفي بالكلية فيلزم ما
قررنا ان لا يكون المشتق مجازا في الاستعمال لعدم صحة النفي بالكلية اللهم الا ان تخص النفي بالكلية
بما عدا الاستقبال وح يندفع البحث الثاني عن كلامه فلا يكون ايضا لكن في بعض الحواشي قد صرح بشمولها للاستقبال
ايضا فالايراد وارد عليه غير مندفع بالعناية واما ثانيا فلان قوله والضارب في الحال ضارب في الجملة
يدل على انه جعل قيد الحال قيدا للاثبات كما في التقرير الاول المرتب فقد اعترف بان هذا الجواب بعد حمل الد
ليل على التقرير الاخير الذي جعل فيه القيد قيدا للنفي لا للمنفي ويمكن دفعه بان السلب الوارد على مفهوم كلي قد
يعتبر على انه ورد عليه من حيث العموم فمعناه سلب جميع افراده وهذا هو المشهور المتعارف وقد يعتبر
على انه وارد عليه من حيث يلاحظ العموم المفهوم في الجملة اي باعتبار تحققه في ضمن فرد ما وح يبقى العام لشمول
جميع الافراد ونظره رحمه الله الى هذا المعنى فقد جعل الحال قيد الضارب حتى يكون النفي الوارد عليه من قبيل
الثاني وكان معتبر التجرد كونه متحققا في الحال ثم اقول الدليل المذكور سواء قرر على النحو الاول او قرر على النحو
الثاني ينتقض بصورة كون الفاعل مباشرا للفعل وكذا قيل ان يكون مباشرا فيلزم كونه مجازا في الحال اذ يصدق على زيد
مثلا انه ليس بضارب في المستقبل او ليس بضارب في الماضي وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم لكن اذا
قرر بالتقرير الاول وجعل الاستقبال قيد الضارب كان المنفي هو المعنى المجازي للفظ الضارب لا المعنى الحقيقي
وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو نفي المعاني الحقيقة وكذا اذا جعل الماضي قيدا له لا يسلم المستدل
كون المنفي حقيقيا وهذا يندفع المعارضة بما قيل انه يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق انه ضارب مطلقا
ولا يصدق النفي لا ما لا نسلم صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هذا اول المسالة نعم اذا جعل القيد
قيدا للنفي كما في التقرير الثاني فيصح النقض ويتحل ما قرره الش من الجواب عن الاستدلال الا ان يمنع صدق النفي
مطلقا لغة ههنا اظهر كما لا يخفى بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي به بلفظ الاشتراط على ان
هذا المشترك ليس داخلا في مفهوم المشتق حتى يتوجه انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على
ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما فسره ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة الى القول
وبهذا اندفع ما يستدل به من قبل الثاني بانه لو لم يكن حقيقة فيما انقضى يلزم تقييده بزمان الحال وهو معلوم

علم ولالتها لتة عليها وذكر لان عدم التصحيح الاطلاق ليس من جهة انه زمان الحال حسن الاطلاق معتبر في مفهوم كان
عدم الاطلاق على المستقبل لا يقتضي اعتبار القدر المشترك بين الحال والماضي مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة ان
تحقق المعنى شرط حسن الاطلاق لصحة الاطلاق كالجوامد بعينه فلا يلائم هذا ما بعيد الغلابه الى الهواء والمناقشة في
دلالة بحث اقول بهذا الحصل الجواب عما استدل به من جانب المشترط بانهم قالوا في تعريف اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام
به فان اطلاق صيغة الماضي على خصوص الحال بعيد بل الظ تناوله للماضي ويمكن تعميم بانه اذا اطلق صيغة الماضي في تعريف
اسم الفاعل فلا يتكرر ان تخصيصه بما عدا الماضي بعيد وتعميمه بحيث يتناول الاستقبال خلاف الاجماع وكذا التخصيص بالماضي
فلا بد من تعميمه بحيث يتناول الماضي والحال فقط فتامل وعلى انه اسم فاعل قال في شرح الشرح وفيه بحث لان اسم الفا
عل بحسب عرف النحو لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة اقول يمكن ان يكون المراد
باسم الفاعل المعنى التركيبي اللغوي لا المعنى الاصطلاحي الافرادي لكن ح يتوجه منع تحقق الاجماع على كونه اسم الفاعل
بهذا المعنى فتامل فيه والاطلاق اصل الحقيقة بتمامه ولا بد من اعتبار الاصل اذا لم يتحقق معارض اقوى منه
كالاجماع وهذا بالنسبة الى الماضي محقق اذ لم يثبت بعد انه في الماضي مجاز خلاف الاستقبال اذ الاجماع متحقق على انه فيه
مجاز وبما قررنا ظهر فساد ما قيل ذكر في الجواب من المنع والسند والنقض الجواب انه مجاز لامتناع الحقائق هذا
الجواب معارضة قوية يمكن ان يستدل به على الاشتراط ولا يبعد ان يفهم منه ميل المصنف الى المذهب الاول لعدم
التخصيص بالممكن البقاء والجواب بالحل ان ليس الايمان عبارة عن التصديق بالفعل الحاصل في القوة المدركة بل عن
التصديق الحاصل سواء كان حصوله في القوة المدركة او الخزانة واما الجواب بتخصيص الدعوى باسماء الفاعل التي
بمعنى الحدوث دون الثبوت كما في شرح الشرح فاقول فيه ان هذا التخصيص لم يكن مذكورا في تحرير الدعوى على ان هذا
الاستبعاد ليس مختصا بهذا المثال الذي كان بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة الاخرى التي بمعنى الحدوث فتامل
واقول في تقرير هذا الدليل القوي من جانب المشترط انه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه يصدق
عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الباعث للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا
ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود وقد انعدم عن الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود
الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع
له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم
هذا المفهوم من الجسم وزالت العلاقة التي بين الجسم والابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم
من افراده كان اطلاق اللفظ عليه ح مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما كان
حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذكر المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع
له فكان استعمالا في غير الموضوع له وهذا صرح في المنتهى حيث قال والا لعدم اكثر المشتقات وجميع
افعال الحال فان هذه العبارة لا يحتمل الحمل على لفظ الحال على ما توهم بعض الشارحين ولا يحتمل الحمل على
خصوص الحال المذكور صريحا في ضمن اسم الفاعل كما في التوجيه الثاني وفي تبديل الش لفظ الجميع الى الاكثر
ايماء الى نوع تخطئة للمص في ايراد لفظ الجميع وذلك لانه لا يتعذر الفعل الحال الذي كان آنيا لا زمانيا مثل
يوجد ويعدم فان قلت يمكن ان يكون في هذا التبديل اشارة الى توجيه كلام المتن بان الاستغراق المستفاد
من لفظ الجميع المراد منه الاستغراق العرفي الذي ماله اكثر قلت حمله على معنى الاكثر لا يلائمه مقابلته بقوله اكثر
المشتقات وكذا تقييده بالافعال الزمانية الغير القارة حتى يصح لفظ الجميع لا يلائمه اطلاق المتعلقات ثم
لما راى ترك ذكر المشتقات اولى تركه وذلك لان المشتقات غير الفعل داخلة في المتنازع فيه فلا ينبغي ايرادها
الكثرة

ههنا ومنشاء الدليل توهم ان من اشترط الحال اراد الحال بمعنى الزمان الغير المنقسم المسمى بالآن ولهذا فرها
في جواب المحقق الذي هو الجواب بالحل الى ان المراد منه معنى لا يتعذر في شيء من الافعال وفي قوله بعد فاتركا
لذلك الامر ايماء الى ان ذلك تختلف باختلاف الافعال في الافعال العظيمة لا يضر الفصل الكثير دون الحقيرة و
الرجوع فيه الى العرف وكون حمل الحال على ما ذكر ههنا اقرب الى لفظ ههنا لان الحال لم يصدر منا بلفظ
الجمع او الاكثر فيحمل اللام على العهد الخارجي الذي هو المتبادر دون الاستغراق واراد بفعل الحال الصريح
الفعل المذكور في ضمن اسم الفاعل المذكور صريحا قال فلعل اصله انما وصف الفعل بالصريح اي الظاهر في الحال
تنبيها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه قطعا ويحتمل ان يريد كونه صريحا في الحال بمعنى انه حقيقة فيه قطعا
كما هو في المذهب الصحيح واحد الاخرين لان الكلام لا يتم الا بذلك واما الاتفاق على البطلان فانما هو من المشترط
والنافي فلا يرد انه مختلف فيه ولعله لم يصرح بهذا الوصف في الاول اكتفاء بتصريحه في الثاني اقول لا يخفى
ان هذا الحمل بعيد بل الظ ما ذكرنا لانه بناء الكلام على ان يكون المضارع حقيقة في الحال ومن هذا علم ان
النزاع في المشتقات غير الفعل كيف والافعال دالة على ازمنة معينة من الثلثة فكانت مجازات في غيرها بلا شبهة
سلمنا ذلك اي اشتراط بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة وليس المراد بقوله
حقيقة رجوع الى القول الثالث بل انه رد لدليل الثاني مطلقا باحتمال هذا القول الثالث فان الاحتمال المذ
كور في مقام السند لا يلزم مطابقته الاعتقاد بل حيث قال الى القول الثالث ولم يقل الى المذهب الثالث مع
انه عبر سابقا عن الاقوال الثلثة بلفظ المذهب ايماء لطيف الى ما ذكرنا قال في شرح الشرح ان قيل كيف يصح
هذا من المشترط مطلقا لانه قلنا لان معنى الجواب عن الدليل ابطاله وبيان عدم افادته مطلوب المستدل
فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب وهذا ما يقال ان المانع لا مذهب له على انا نقول لا حاجة على هذا التقدير
ايضا الى جعله راجعا الى المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق حقيقة بعد انقضاء بقاءه حتى يشترط
والا فشرط بقاء جزء منه فمرادنا انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه اذا امكن والا فبجزء منه وهذا هو الموافق
لكلام الامدي حيث قال والجواب ان الشرط هو وجود المعنى ان امكن والا فوجود الآخر جزء منه وذلك
محقق في الكلام والخبر لحلاف نحو ضارب اقول ما ذكره بقوله على انا نقول توجيه آخر للجواب الذي ذكره
المص بقوله وايضا وقرره الش بقوله سلمنا الخ ولا يخفى انه لو قرر هذا الجواب على ما قرره ونقله عن الامدي
كان رجوعا الى الجواب الاول بعينه المذكور وقد صححه الش بان المعتبر المباشرة العرفية اذ المباشرة في العرف ما يعم
حال المباشرة بتمامه او بجزء آخر منه فما ذكره الامدي كان تحقيقا للجواب الاول المذكور في الكتاب والمص بعد الفراغ
من الجواب التحقيقي تصدى لان يجيب بجواب آخر جدلي فالصواب في الجواب ما ذكره تامل لا يبني اسم الفاعل
قال فلا يرد ليس المقصود باسم الفاعل لان اسم المفعول لم يجز فيه ذلك وفيه بحث يظهر بالتأمل في الفرق بين معنى مصدر
المعلوم والمجهول واريد باسم الفاعل معناه المشهور او ما يتناول الصفة المشبهة واسم التفضيل اذا كان
للفاعل ايضا اقول هذا الكلام من المص اشارة الى ان في ضرب زيد عمرو لم يكن الا صفة حقيقة واحدة هي الضرب
القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالوصف
يقال له المضروبية لمضروبية عمرو وليست الا ضرب زيد له وذلك كما في حسن الغلام صفة لزيد ولهذا افرد المفعول
الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وافرده قسما على حدة بناء على ان تعلق الفعل به ليس على جهة القيام به
واخرجه عن تعريف بقيد على جهة قيامه به فلو كان المضروبية صفة حقيقة كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم
يحسن افراد مفعول ما لم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كان الضرب

قايم بالفاعل كذلك المفعولية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريفي اسم الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل
الى الفاعل على طريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه ايضا على هذه الدقيقة فتامل
باعتبار فعل حاصل لغيره اراد بالفعل المشتق منه سواء كان معنى مصدريا ام لا وفي قوله حاصلا لغيره احترازا عما
اذا لم يكن المشتق قايما بالغير بل كان قايما بنفسه كالبا والحمار من الاشتقاقات الجعلية فانه يجوز اطلاق المشتق
على شيء لم يقم مبدا الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في الاشتقاق من المعنى القايم بغير ما ينسب
اليه المشتق ويحمل عليه كاشتقاق المتكلم على الله تع باعتبار الالفاظ القائمة بالهواء مثلا اقول لا حاجة للمعتزلة
الى ارتكاب هذا الامر المخالف لقانون عرف اللغة بل لهم ان يقولوا المتكلم مشتق من التكلم ومن الكلام بالمعنى المصدري
كالسلام على ما جاء في الشرح والتكلم والكلام بهذا المعنى بمعنى ايجاد اللفظ ولا شك ان الايجاد قايم بالموجد كان
التاثير قايم بالمؤثر الفاعل على ما يشير اليه بما ذكره قدس سره حيث قال فان قيل لعل التكلم يطلق عندهم على
معنيين احدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والمتكلم انما يطلق عليه تع ماخوذا من المعنى الثاني وهو قايم
به تع قلنا التكلم والمتكلم وساير تصاريفه مشتقة من الكلام لغوا المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره محل نظر فتا
مل وما قيل من ان التكلم بمعنى خلق الكلام لم يجئ في اللغة فغرضه فان الكلام اللفظي عند الاشاعرة لما يكون
الا بهذا المعنى فلا يقال ثم لا تقول الاشاعرة اعترفوا بان الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على سبيل الاشتراك
اللفظي فكان حقيقة في اللفظي ثم اذا اشتق من هذا اللفظي صيغة المتكلم ويطلق على الله تع وعلى العباد فيقال مثلا
زيد متكلم بهذا المعنى فلا بد انه خلاف عرف اللغة او انه مجاز مع ان اللفظ ليس قايما بالمتكلم بل بالهواء المجاور
لفمه فما يقولون في جواب هذا فللمعتزلة ان يقولوا في توجيه اطلاق التكلم عليه تع واما الجواب بانه يجوز ان يكون من
قبيل التمار والثمار فلا يصح اذ التمر والتمر ليسا قايمين بغير الموصوف والكلام فيما اشتق من معنى قايم بغير الموصوف على
ما عرفت لنا القطع يعني حصل من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء
في نفسه لا يفيد الا الظن اقول لا احتياج الى هذا التدقيق لان الظاهر ان القطع الذي ادعاه الشارح هو اليقين المقابل
للظن ولو حمل على الظن الغالب وبدل ما الظاهر المعهم به بلا توسط مدة ارتكاب ما ذكره والحق ذلك في تلك المقا
مات اللغوية يكفي الظهور فتامل لكان هو التاثير اذ ليس له معنى ثالث اتفاقا لكن لا تاثير مغايرا للاثر والا
لزم احد المحذورين وانت تعلم ان المحذور الاول وهو قدم العالم وان كان لازما لقدمه سواء كان باعتبار
الوجود الخارجي او باعتبار تحققه في نفس الامر دون الخارج اذ لا يمكن تخلف الاثر عن التاثير سواء كان امرا حقيقيا
او اعتباريا لكن المحذور الثاني وهو الاحتياج الى ماثر اخر على تقدير حدوثه انما يلزم اذا كان امرا حقيقيا هكذا
يفهم من كلامه قدس سره اقول وفيه تامل اذ التاثير لو كان اعتباريا لاحتاج الى تاثير اخر مغاير له بالذات ضرورة
ان التاثير متقدم على الاثر والاعتبارات تحتاج الى المؤثر كالحقيقيات نعم لا يحتاج الى مؤثر موجود في
الخارج فالاولى ان يقال التسلسل في الاعتباريات منقطعة بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة
الافتقار الى المؤثر هو الحدوث اما اولا فبانه غير محل النزاع اذ محل النزاع الخ قال في شرح الشرح يعني
ان النزاع فيما اذا سمي اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره واطلاق الخالق على الله تع باعتبار الخلق الذي هو عين
المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا قايما بالغير بل مجموعا بعضه قايم بنفسه كالجواهر وبعضه بذلك البعض كالاعراض
فالمجموع من حيث هو مجموع يعد قايما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة يعد قايما بنفسه وان كان بعض
اجزائه قايما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره اي بغير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يذكر
انه ليس قايما بغيره اصلا الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في اسم الفاعل المشتق من فعل قايم بغيره واما اشتقاق

من اسم

اللفظ

اللفظ

من اسم جامد ليس قايما بغيره كالابن والتامر فلا نزاع فيه على ما عرفت آنفا ولو سلم كان هذا نزاعا آخر ولم يكن
الكلام فيه على ما قيل ثم قال ولما كان هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلان معنى قولنا لا يسمى اسم الفاعل من الشيء والفعل
قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة لان الفعل لا بد له من القيام بشيء واقول المراد الشيء من الفعل المشتق منه على
ما مر وهو قد يكون امرا قايما بذاته كالامثلة المذكورة وقد عرفت ان النزاع انما هو في المشتق من امر قايم بغير ذلك الشيء المنسوب
اليه واما الاشتقاق من امر قايم بذاته فلا نزاع فيه فنقول معنى قولنا لا يسمى اسم الفاعل لشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان
يكون قايما بذلك الشيء البتة ظاهر الفساد ثم قال واما ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلو
قات بل يصح اعتبار الافعال والصفات القائمة بالغير ايضا كضرب زيد وبياض الجسم الى غير ذلك قال قدس سره ان يبين
ان اطلاقه على كل واحد وان الاشتقاق بحسبه واجرى الكلام في الاعراض اقتصرنا على الجواب الثاني ثم قال واما ثا
لثا فلانهم يزعمون ان الخلق هو الوجود واتصاف العالم بالوجود وهو قايم بالغير اجاب بوجه اخر تحقيقه ان الذات
قدم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث عنده تحدث الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم
صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايجاب القدرة للعالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة
هو خلق القدرة للعالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة بشيء وهذا معنى اضافي اعتباري قايم
بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحوادث و
وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الاول الدال على وجوب كون الفعل قايما بما اشتق اسم الفاعل له ودليلهم الدال على
امتناع كون الخلق امرا حقيقيا مغايرا للمخلوق اقول الدليل المذكور انما قام على كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى المخلوق
وهو العالم لا وجوده واتصافه بالوجود لانهما اعتباريان والدليل المذكور ينفي كون التاثير صفة حقيقية خارجية مغايرة
للمخلوق على ما صرح به الشارح فعلم منه ان مرادهم من المخلوق كان امرا حقيقيا لا اعتباريا وان قالوا ان الخلق بمعنى وجود
العالم كان المراد العالم الموجود على سبيل المسامحة في العبارة فلا يرد ما ذكره بقوله واما ثالثا ثم ما ذكره في تحقيق
الجواب الثاني من ايجاد تعلق القدرة مع صدور العالم وايجاب القدرة للعالم وخلق العالم وان كان ظاهر عبارة الشرح
لكن الحق ان هذه مفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان يحمل كلام الشرح على ان هذا التعلق اذا انتسب الى العالم صار
مبدا وصفة له هو صدوره عن الخالق والى القدرة صار مبدا لوصف آخر هو الايجاب والى ذي القدرة صار مبدا
لوصف آخر هو كونه تعلقت قدرته وهذه النسبة يعني كون الذات تعلقت قدرته قائمة بالخالق تع وباعتبار هذه
النسبة اشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا من الدليل الاستقرائي على وجوب عدم قيام الفعل بغير المشتق له لا وجوب
قيامه بما اشتق له على ما عرفت فتامل الا الاسود ونحوه في شرح الشرح الاولى الا الاسود ونحوه على ما في المتن ليخرج
اسماء الزمان والمكان والالة فانها يدل على خصوصية الذات بكونه زمانا او مكانا او الة اقول بل الاولى ما في
الشرح لان المراد بابهام الذات ههنا ما قرره في بيان الفرق بين ما يكون مطردا من المشتقات وما لا يكون
مطردا حيث جعل الاسماء الثلثة داخلة في المطرد وقد اعتبر فيها ابهام الذات وقد عرفت ان المراد انه لم يعتبر خصوصية
مما اعتبر في مفهومها عند الوضع فالمقتل يعتبر في مفهومه مطلق الزمان وهو مبهم وتخصيصه بان يصير مختصا با
ليوم مثلا وذلك بخلاف مثل القارورة اذ الذات المعتبرة فيها عند الوضع الاصلي محل القرار مطلقا ثم صار مختصا
بالزجاج وعند هذا الحمل يكون الحكم شاملا لاسم الزمان والمكان والالة فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب
الوضع على مطلق الزمان واسم المكان على مطلق المكان وكذا اسم الالة فلو لزم في بعضها ما كان اخص من هذه كان
بالنظر الى ما هو خارج عن وضعها او في قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد في المتن بسواده ونحوه من
الصفات التي يتضمنها المشتقات وفي قوله فانه يفيد اشارة الى ان المراد بالصفة ههنا افادة فائدة جديدة وفي قوله

اشارة الى توجيه المتن حيث قال اولا الا الاسود ونحوه
واخر بقوله ... عبارة مصنفه بسواده ونحوه
... منه

وكان نظير قولنا الانسان حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة من ان قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان
الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق وذلك لان مدلول الانسان لغة وان كان هو الهيكل وهذا
المحسوس وهو غير مفهوم الحيوان الناطق لكن المراد ههنا هو مبدأ المفهوم وليس الفرق الا بالاجمال والتفصيل كما فيما
نحن فيه اذا فرض ان خصوص الجسم داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل للمجمل يبتني على ما اشتهر من ان
الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له لكني في كلام بعض المحققين انه انما يكون بينا ان لو لوحظ الكل على وجه التفصيل فتامل
بمعنى يدور التسمية به معه وجودا وعدما المعنى متعلق بقوله الحاق لا بقوله سمي وضمير به لذلك الاسم وضمير معه للمعنى
وكذا ضمير انه ملزوم التسمية وضمير وجد وضمير به للاسم وقوله الا ان يثبت معناه لا يسمى المسكوت في الامثلة المذكورة بهذه
الاسماء الا ان يثبت في شيء من هذه الصور اه واراد بالمسكوت ما هو مسكوت فرضا سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا واو
ليه اشار الشارح بقوله ليخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا فصح الاستثناء والمتصل ويمكن ان يقال انه استثناء
عن معنى كاف التمثيل وصار المعنى التسمية في المذكورات مثال لما نحن فيه الا ان يثبت اه وايضا يجب اي يلزم من
الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذ اقام الاحتمال لانه باطلاعه مناط
الحكم اعترض على الدليل في شرح الشرح بانه ان اريد مجرد الاحتمال من غير رجحان على ما صرح به في المنتهى حيث قال لنا
اثبات اللغة بالوهم والشك فالمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار
ليس على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم الحكم ولا صحة الحكم بالوضع بمجرد
الاحتمال من غير قياس اقول كون احتمال التصريح بالمنع والتصريح بالاعتبار ليس على السواء انما هو لان علية المعنى
المشترك يثبت بالدوران على ما هو في استدلال الخصم ويبطله بالمعارضة الدالة على ان المعنى جزء العلة فلا يستلزم
التسمية اصلا لا قطعا ولا ظنا فيبقى عليته على الاحتمال لتعارض الدليلين ويبقى النظر في انه هل صرح الواضع باعتباره
او بمنعه وهما متساويان وان اريد سبب اخر لترجح الاعتبار فيرد عليه ان الاصل عدمه اقول نعم يرد على هذا الدليل
ليل النقض بانه جار في القياس الشرعي كما هو مختار الشافعي في حد المسكر على ما يقول الشارح فنقول اثبات الحد في النبيذ
اثبات الحكم بالمحتمل وهو غير جائز اما الملازمة فلانه يحتمل التصريح بمعنى اعتبار الاسكار كما يحتمل التصريح باعتباره
واما الثانية فبانه بمجرد احتمال ثبوت الحكم في محل لا يمكن القول بثبوته فيه لانه تحكم وايضا يجب الحكم بثبوت الحكم بغير
قياس اذ اقام الاحتمال وبالجملة هذا الدليل جار في عدم اعتبار القياس الذي يثبت علية الجامع فيه با
لدوران لا بالنص فان قلت يثبت عليه الاسكار مثلا بالدوران فيحصل علية احتمال اعتبار الوصف الجامع
فيحصل غلبة ظن الحكم قلت دليل علية الاسكار وهو الدوران معارض بمثله بانه دار الحكم ايضا مع المحل و
هو كونه ماء العنب مثلا فدل على انه معتبر لما ذكرتم فالاسكار جزء العلة فلا يستلزم فان منع الدوران عدما
لانه متنازع فيه منع الدوران وجودا ايضا لانه متنازع فيه ايضا فان قيل الاجماع الموجب للقياس في الشرع هو الاجماع
على اعتباره ولم يتحقق الاجماع في القياس في اللغة قلت الاجماع على اعتبار انما يكون على اعتبار القياس الثا
بت في علية الجامع فيه وقد عرفت في المعارضة ان الجامع جزء العلة بل العلة المستلزمة هو مجموع الجامع والمحل
فلا يلزم تعدية الجامع الى النبيذ فلا يلزم ثبوت الحكم فيه بانه دار ايضا مع المحل اي وجودا وعدما فان منع
الدوران وجودا لانه عين النزاع والتحقيق ان الدوران يتحقق بانه في كل محل لا يكون محل النزاع يتحقق الجامع
تحقق الحكم وفي كل محل لا يكون محل النزاع لم يتحقق الجامع لم يتحقق الحكم ولو لم تحصل العلة بما ذكرنا او مثله لمجرد العلم
بالدوران وثبوت الجامع في الفرع لحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى اعتبار الاصل ومقايسة الفرع معه
فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم قال في شرح الشرح فيه نظر وهو ان الدوران يفيد ظن العلية لا مجرد اعتبار

المدار في العلية وح لا يحصل ظن عليه كل من المشترك والخصوصية على تقدير ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم
كون المشترك جزء علة اه اقول فيه نظر لان المراد بالعلة ههنا وصف ظاهر منضبط جعله الشارع مدارا للحكم مستلزما له فا
ذا كان ذلك هو الوصف المشترك لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان مقتضى علية الاول ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية
ومقتضى علية الثاني عدم ثبوته في غيرها ويجيء في بحث القياس جواز تعدد العلل وجواز النقض في العلة وذلك مؤيد
للاعتراض فتامل يثبت القياس شرعا قال قدس سره لانه هذا قياس في اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه لانا
نقول هذا قياس في ثبوت القياس في اللغة لا قياس في اللغة نعم انما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس في غير الشر
عيات اقول هذا هو ظاهر فساد ما ذكر في شرح الشرح حيث قال فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم
على المنكرين مطلقا ولا على المعترفين به في الشرعيات خاصة قلنا بل اثبات للحكم بدليله الزاما على القائلين به
في الشرعيات خاصة وذلك لان الدليل المذكور هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم حجة على من اعترف به في الشر
عيات ولو اول الدليل المذكور وتحمل فيه حتى يصير استدلالا لا قياسا فيمكن ذلك في حجج الاقيسة فلا قياس اصلا
ثم اقول قد عرفت ان الدليل المذكور يبطل القياس في غير الشرعيات اذ غاية الامر فيه انه لا يبطل القياس في
الشرعيات بسبب الاجماع القاطع وبقي مقتضاه في غيرها ولهذا قال في الجواب المعنى الذي كان علة لاعتبار القياس
في الشرع هو الاجماع على ثبوته او ذلك مع الاجماع فلم يتحقق العلة في اللغة اذ لا خفي ان العلة لو كانت معتبرة فيها الا
جماع لم يتحقق في هذا القياس ايضا داله على معناه الافرادي احترز بقيد الافرادي عن الاسم والفعل فان دلا
لتهما على معناهما التركيبي مشروط بذكر متعلقه لا على معناهما الافرادي بخلاف الحرف اذ قد اشترط في وضعه الا
على معناه الافرادي ذكر فقوله داله حال من مفعول وضعها والمناقشة في عدم مقارنتها للعامل مندفعة بجعلها حالا
مقدرة كقولنا جاءني زيد راكبا غدا اذ الحال في الحقيقة معنى يثبت لذي الحال مقارنا للعامل اي كونها بحيث يدل
في الاستعمال على معناها وانما ذكر ههنا القيد لان ذكر المتعلق شرط في الوضع للدلالة لا للوضع فاندفع ما في شرح
الشرح من ان كلمة داله لم يقع موقعها من دار او سوق او غيرهما مما يدخل عليه الحرف احترز بذلك عن متعلق الحرف
بمعنى اخرين فان متعلق الحرف قد يطلق على المعنى الاسمي الموافق لذلك المعنى الحرفي في اصل المعنى كالابتداء بالقياس
الى كلمة من والظرفية بالقياس الى في وهذا هو المراد بالمتعلق اذ اقسام الاسماء في الحرف معه وقد يطلق على المعنى
المصدري الذي يرتبط الجار به وهو الذي يفضى به الى ما يليه من الاسم وبه ان هذا الجار متعلق بذلك الفعل او معنى الفعل
وقد يطلق ويراد به مدخول الحرف من الاسماء والاظهر ان يفسر المتعلق بما يتوقف فهم المعاني الجزئية عليه من الطرفين
مدخولا كان او غيره ففي قولنا سرت من البصرة كان البصرة متعلق الحرف كذا ذكره السيد وقد قيس قد رمح وقيس رمح مقدار
رمح وقاب القوس ما بين المقبض والسية فلكل قوس قابان وحولها فكان قاب قوسين يقال اراد قابي قوس
فقلبه كذا في الصحاح ومحل محصل الحل ان ذكر المتعلق في الحروف لنفهم الدلالة وفي هذه الاسماء لتحصيل القرينة
وفهم معنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظة من مرده ليس لكونها موضوعة له داله عليه حين الافراد وضعا
بل لكون الابتداء المخصوص مفهوما منها عند التركيب وضعا فيسبق الذهن منها الى مطلق الابتداء لعدم
قرينة التخصيص عند الافراد ولما كان دعوى الاشتراط في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حال دون
اخرى ابعد منها في لفظين بالنسبة الى معنى واحد ومعنى حكم في المنتهى بان مثل عن وعلى والكاف في الاسمية
اشكل وقال وان لم يعو هذا التحرير فتم ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم اشار بهذا الكلام الى ما
ذكره من الى تمام نقل المنتهى وبعبر التمحل الى الاحتمال وهو الاشتراط المذكور انا نحكم بان الواضع وضع
من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط

محل بحث لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ويتأكد هذا التمحل في الكلمات المشتركة بين الاسمية والحرفية وقيل
في وجه التمحل لا معنى للدلالة الا فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم السامع وضع لفظ لمعنى
واطلق اللفظ فهم بالضرورة سواء ذكر متعلقه اولا فاشتراط دلالته بذكر المتعلق تكلف للمحال لا اقتضائه
ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اقول فيه نظر لان عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم
ذكر المتعلق لو كان محذورا كان واردا على توجيه الشارح ايضا قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وذكر ظاهر والحل
انه اذا اشترط الواضع في الدلالة ذكر المتعلق كان يرجع الى ان الدال هو اللفظ المقرون بالمتعلق فحين عدم
ذكر المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال فعدم فهم المعنى لذلك واما الحكم بان الدليل على الاشتراط
ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق وهذا هو المشترك بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بان التزام
الذكر في احدهما للدلالة وفي الاخر للعادة بدون العكس ترجيح من غير مرجح ويتأكد هذا التحكم في الكلمات
المشتركة بين الاسمية والحرفية وقد جعل في شرح الشرح هذا الكلام اشارة الى كلام المنتهي وتبعه غيره وذكر
في وجه التمحل ما يفهم من كلام المنتهى حيث قال اشكل وقال في الجواب وان لم يتوجه السؤال ورده وهو
ان معنى الكاف في زيد كعمرو وفي جاءني زيد كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول اسم مستقل بالمفهومية والثاني
حرف غير مستقل غير مستقيم اقول جعل التمحل الذي اورده الشارح على كلام المنتهى اشارة الى ما يفهم من كلام المنتهى لا يخلو عن حزازة
ثم اقول هذا الاشكال كما يرد على الحرف يرد على الافعال الناقصة فانها لا تدل على معناها المطابقي ما لم يذكر فاعلها فذلك لان
النسبة الحكمية التي يتضمنها ابتداء مثلا ليست نسبة مطلقة متعلقة بفاعل لا بعينه اذ لو كان كذلك لكان اسناده وحده كلاما
محتملا للصدق والكذب ولا شك انه مفهوم منه عند اطلاقه وهو باطل اتفاقا مع استلزامه محذورين على ما بين في حاشية
المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا كانت النسبة المعتبرة في مفهومها نسبة معينة متعلقة بفاعل معين بعينها فما لم يذكر
الفاعل لم يفهم معنى الفعل فهو مثل الحرف في ذكر فقول الشارح والفعل لجزء ابتداء وانتهى غير مشروط فيه ذكر منظور فيه ولا
يتأتى الاعتذار بان النسبة غير داخلة في مفهوم الفعل عند المحققين كما انه عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه مقترن
باحد الازمنة الثلاثة لانه خلاف المتفق عليه والتمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون التعريف بجميع الذاتيات و
كيف يمكن نسبة هذا الامر الشنيع الى المحققين مع انه لم يتعرض له في تعريف الفاعل فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل
يفهم معنى الحدث والزمان الماضي وهما المعنى التضمني للفظ الفعل وان لم يفهم المعنى المطابقي لما قررت فيتحقق التضمني بدون
المطابقة قلت الدلالة كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه وهذا الكون متحقق في الفعل بالقياس الى المعنى
المطابقي لان المراد بقولهم كلما اطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا في العرف واطلاق الفعل بدون الفاعل كاطلاق الحرف
بدون المتعلق غير صحيح ولكنه صدق عليه انه اذا اطلق مع الفاعل وهو اطلاقه الصحيح فهم المعنى المطابقي او
نقول التضمني فهم الجزء في ضمن الكل وههنا فهم الجزء ليس في ضمن الكل وهو ظاهر فلا يكون هذه الدلالة دلالة تضمنية فان
قلت لا شك في تحقق هذه الدلالة ولا شك انها وضعية لفظية فان لم يكن تضمنية ففي اي قسم تنحصر قلت دلالة الفعل
على معنى الحدث عند عدم ذكر الفاعل كدلالة من على الابتداء عند عدم ذكر المتعلق وقد عرفت حالها فقس عليها
حال الفعل ويمكن ان يقال دلالة ضرب على الضرب كدلالة الشمع على معنى الشمع فان الذهن لتقاربهما ينتقل من
احد اللفظين الى الاخر ثم منه الى معناه فيستعمل في لفظ ضرب منه الى لفظ الضرب فيفهم معناه لكن هذا الوجه لا
يجري في الدلالة على الزمان الماضي فان قلت قد يفهم من لفظ الشمع معنى الشمع من غير توسط الشمع وملاحظة
خصوصا بالنسبة الى من لم يعرف معنى لفظ الشمع قلت هذا اللفظ بسبب كثرة الاستعمال صار في عرف العوام اسما
لهذا المعنى فهو موضوع بوضع عرفي لهم وعلى هذا حال نحو ضارب ومضروب من غير التوجه لخصوصهما الا ادبه

انه

انه علم حاليهما من حيث المعنى لان مقصوده بيان كون الوضع عاما في المشتقات لكونه نوعيا واعلم ان انقسام
الوضع بالعام والخاص باعتبار ان ملاحظة المعنى بعنوان عام كلي او خاص جزئي وذلك العنوان قد يكون نفس
الموضوع له كما اذا كان الوضع والموضوع له عاما كوضع لفظ رجل مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم في هذا المقام
وقد صرح به قدس سره وغيره فما قيل في هذا المقام الوضع اما خاص بان يكون الموضوع له شيئا واحدا وح قد
يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا كالاعلام الشخصية وقد يكون كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من كلام القوم وغير
ملاءم لظاهر الشرح ايضا كالاعلام وقد يكون غيره كلفظ هذا فان عنوان الموضوع له هو مذكر قريب مشار اليه
والموضوع له كل فرد فرد منه من حيث انه فرده لا من حيث خصوصية ذاته فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا
مشار اليه هو مذكر فان قلت اذا وضع هذا الكل مشار اليه من حيث انه مشار اليه لا لخصوصه فهم الخصوص من
لفظ هذا لاي سبب قلت بمعونة القرائن من ذكر الوصف والاشارة الحسية فعنوان الوضع ان كان كليا كان
الوضع عاما والموضوع له فيه قد يكون عاما وقد يكون خاصا واذا كان العنوان جزئيا لا يكون الموضوع
له الا جزئيا سواء كان عين هذا الجزئي كلفظ زيد اذا تصور ذاته بذاته ووضع اللفظ بازائه وقد يكون
جزئيا اخر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب مثلا ووضع اللفظ بازائه لا بازاء هذا العنوان واما جعل
الجزئي عنوانا لامر كلي فلا يكون فلهذا لا يجوز كون الوضع خاصا والموضوع له عاما واما اعتبار النوعية
والشخصية في الوضع فباعتبار ملاحظة الموضوع له بعنوان كلي او جزئي ففي المشتقات كان الوضع عاما و
الموضوع له عاما وكذلك كان نوعيا وفي لفظ هذا كان الوضع عاما والموضوع له خاصا وكان الوضع شخصيا
وفي زيد كان الوضع خاصا وشخصيا وعليه فقس ثم اعلم ان لفظ هذا بحسب اصل الوضع كالكل مشار اليه هو مذكر
فلم يكن الا جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نوقش بان النوع موجود بوجود الشخص في الخارج فكان محسوسا
ايضا لاتحاده معه فيندفع بان الكلي بهذا الاعتبار كان جزئيا وانما يعرض له الكلية باعتبار اخر في الذهن على
ما تقرر في موضعه ولا ينافي ذلك انه قد يشار به الى امر كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر
الجزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من هذه الحيثية وهو من هذه الحيثية كان جزئيا واما الضمير الغائب
فانما يرجع الى اللفظ ويستعمل فيه وهو لا يكون الا جزئيا فلا اشكال فيه فتامل قول كلام الشرح في هذا الموضع
يدل على عدم الفرق بين اسم الاشارة والمضمر والموصول في ان معانيها جزئيات حقيقية وكلامه في الرسالة
الوضعية صريح في ذلك فما قيل ان الموضوع له في الموصول كلي بخلاف الاولين لان القرينة فيهما حسية وفي بعد
الجزئية وههنا عقلية وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فاسد لانه مخالف لنص الشارح في مواضع وما ذكره
من التعليل منقوض بانا اذا قلنا الذي كان معنا امس لم يتصور تشخصه من انضمام الكلي الى الكلي بل يشير
بذلك الى ذاته المخصوصة لانه موضوع له تشخصه وهذا كما قيل في اضافة النكرة الى المعرفة في غلام زيد فيفيد
الى غلام مشخص مع جواز تعدد غلمانه فان ذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والانضمام وانما يتحصل المنسوب
اليه فيستعمل بعمله خلاف ما وضع للنوع لنفسه اقول ما ذكره الشارح يظهر الفرق بين مفهوم لفظ الابتداء وبين
مفهوم كلمة من مثلا واما الفرق بين مفهوم لفظ هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء من البصرة مثلا وبين مدلول
لفظ من في قولنا من البصرة فلا يظهر من كلامه والفرق بينهما ليس بحسب اصل المعنى عموما وخصوصا بل با
عتبار ملاحظة تارة من حيث انه كان آلة لملاحظة البصرة ومرآة لمعرفة حالها وتارة من حيث انه في نفسه
وملاحظته بذاته فبالاعتبار الاول كان مدلول لفظ من وبالاعتبار الثاني كان مدلول لفظ هذا الابتداء
فالفرق ح ايضا بحسب المعنى لكن لا بالذات بل بالاعتبار وليس الفرق كما ذكره المحشي من انه بحسب اعتبار الواضع

وجعل ذكر المتعلق شرطا فى احدهما دون الاخر مع اتحاد المعنى ذاتا واعتبارا لانه مشتمل على التحمل والتحكم كما عرفت
واعلم ان الفعل من حيث اشتماله على النسبة التى هى من قبيل معانى الحروف كان غير مستقل بالمفهومية وقيل انه
باعتبار الزمان ايضا غير مستقل لان الزمان معتبر فيه على انه ظرف لهذه النسبة وبهذا الاعتبار صرح بعض الا
ستقلال واما باعتبار الحدث فكان مستقلا ولهذا قالوا فى تعريفه كلمة دالة على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة اذ المعنى الذى فى نفسه المقترن بالزمان فى الفعل هو المعنى الحدثى على ما صرحوا به والفعل باعتبار المعنى
المطابقى لا يصير محكوما عليه وبه وباعتبار المعنى الحدثى يصير محكوما به ولا يصلح ان يصير بهذا الاعتبار
محكوما عليه لان المعنى الحدثى انما يعتبر فى مفهوم الفعل من حيث انه منسوب الى الفاعل نسبة بانه ملحوظ
تبعا فلو جعل محكوما عليه كان امرا واحدا محكوما عليه وبه فى النسبة التامة المفصلة وذكر غير
جائز على ما يظهر بالرجوع الى الوجدان وما وقع فى المشهور ان الجملة صارت خبر المبتدا انما هو من باب التوسع
والتسامح فى كلامهم الواو العاطفة تجمع بين امرين فى ثبوت كما فى عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة لا محل
لها من الاعراب وقد تجمع بين امرين فى حكم اى محكوم به اذا عطف بها مفرد او ما هو فى حكم مفرد على اخر مثله
اذا كان ذكر المفرد وقع محكوما عليه او فى ذات اى محكوم عليه اذا عطف بها مفرد على مفرد محكوم به وقس
عليه حال العطف فيما بين الفضلات ولا يخفى ان الاشتراك فى الجميع لا يفهم من مجرد الذكر بدون العطف الا فى
الاول والفائدة فى العطف فيه امور احدها ان الفهم بدون العطف بالدلالة العقلية وههنا قد لا يكون
بها ومنها ان الدلالة العقلية قد لا يكون مقصودة بخلاف الوضعية وبالعطف يعلم ان الدلالة مقصودة ومنها
انه ذكر الشيخ عبد القاهر انه لو ذكر جملة بعد جملة بلا عطف لربما توهم المخاطب ان المتكلم اضرب عن الجملة الاولى
الى الثانية اقول وايضا فى العطف يحصل الربط بين اجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد
يتوصل به الى انواع البديع فتامل وهو المعبر عنه بالترتيب اى ههنا اذ عكس ذكر وهو ان يدل الواو على
تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه بها مما لم يذهب اليه احد وضمير لهما ظاهره انه راجع الى المعية
والترتيب المذكورين ولم يبق احتمال العكس اذ قد يستعمل الواو ههنا ايضا ويحتمل رجوعه الى الاجتماع وعدم الا
جتماع او الى المعية والترتيب المطلق فيتناول الجميع ثم لما كان كون الواو للجمع فى الزمان لم يذهب اليه
احد لم يجعل قول المصنف ولا معية اشارة الى الخلاف كقوله لا الترتيب وذكر لان الكلام فى واو العطف لا
المصاحبة بل جعل فائدة دفع توهم انه يبقى الترتيب لاجل اشتراط المعية ومن اجل ذكر صح الاستدلال
على كونها للترتيب على انها لمطلق الاجتماع على ما ذكره بقوله والتزل ولا يخفى عليك ان هذا دفع
لما اجاب به المصنف عن الادلة المذكورة بان هذه الادلة التى سنذكرها معارضة لهذه المذكورات والمعارضة
لا تنفى صحة الدليل بل تقتضى على تقدير تمامها توقفه فلا يلزم بطلان الادلة المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا
للتعارض فوجب الترجيح بينهما والحال ان دليلهم لا يتم كما ترى فلا يعتد به اصلا ولا يرتكب المجاز لاجله
ولعله مستفاد من غيره كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتمونى اصلى مع تقدم الركوع على السجود اذ كما لا يلزم
من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذكر الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كما لا يلزم
كونه على الحكم كما لترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك دليل لكثرة
هذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على العكس كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للكلام الاول
مدخل فى هذا المقام ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم كما لترتيب مثلا للدليل كالامر الكريمة على زعمكم كونه
منه لكان بعيدا اقول للكلام وجه اخر لم يحوج الى ارتكاب التكلف ولا يكون بعيدا وهو ان يحمل الموافقة على

عدم المخالفة كما فى تغيير المقابلة مثل قوله تع فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى انه لا يلزم من عدم مخالفة الحكم
لدليل كونه مستفادا منه ويفهم منه ترتيب الوجوب اه وذكر لانه من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية
ولولا ان الواو للترتيب لما كان الامر كما ذكر وفيه منع لانه على تقدير صحته انما يستفاد منه ترتب الوجوب على مطلق الا
بتداء لا علية من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو ليدل على ما ذكروه كذا ذكره فلا يخفى واقول يمكن ان يفهم
من ترتب الحكم على الوصف الذى هو الابتداء كونه علة ولما كان الابتداء المطلق ليس يصلح ان يكون علة للوجوب اتفاقا
لحمل على الابتداء المخصوص الذى كان بطريق العطف فيثبت المط اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس فى القرآن
مثله وايضا ذكره تع يصرح بتعظيم الله تع وذكر عليه السلام يصرح بلفظ الرسول ادخل فى الردع عن العصيان كما فى قول
الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان آمرك وايهم فيه دعوى مع دليله كانه قيل من عصى الله فقد غوى لان
عصيانه غواه ويمكن ان يتكلف فى كلام الشارح حيث اجمع ضمن الوجه الثانى ايضا فيتوفر مراده ان افراد الله تع بذكر
اسم فيه تعظيم ليس فى القرآن بذكر ضمير الى مثله فان الافراد بالذكر فيه تعظيم لا يخفى مع استعمال لفظ الله عليه وهذا
التعظيم يقتضى الردع عن العصيان وكذا افراده عم بلفظ الرسول يشتمل على التعظيمين الجواب منع وقوع الواو فى
العبارة الاولى الذى اكتفى به المصنف لان ما مثله ذكر ومن لم يجوز وقوع الطلاق لها يجيب بان قوله بلا تغيير لقوله انت طالق
وتتمته لحلاف قوله وطالق فانه ليس تغييرا للاول بل انه طلاق اخر والطلاق اذا احصل بالاول حصلت البينونة
ولم يبق للثانى محل وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير عدم كون الواو للترتيب والسند ان الترتيب فى الا
ول كاف فى ترتب الايقاع فلنا انما قال ذكر بعض هذا القول لانا فى صحة ما ذكر بالاختلاف المحل وذكر لانه
انما قال ذكر فى المدخول بها واراد به انها مثلها فى الحكم لا فى المعنى اللغوى لان غرض المجتهد انما هو لبيان الحكم
الشرعى لا اللغوى يعنى انه كما ان قول الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق يقتضى وقوع
بناء على صحة طلاق الرجعى يقتضى قوله انت طالق وطالق وطالق ثلث طلقات لما ذكر ولم يقل فى غير المدخول بها
لما فى ما ذكرنا وخلاصته ان الواو لا يدل على الترتيب فلو قال انت طالق وطالق وطالق يقع ثلث طلقات
سواء كانت الزوجة مدخولا بها اولا وثم يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع بها ثلث طلقات
فى المدخول بها لصحة طلاق الرجعية ولا يقع فى غير المدخول بها الا واحدة لانها تبين بالاول فيكون الواو مثل
ثم فى الحكم فى المدخول بها لا فى غيرها ومما نقيضان اراد بالنقيض ما لم يجتمعا ولم يرتفعا عن المحل القابل
لهما او مطلق الوجودى والعدمى المساوى للعدم والملكة ويتناقضهما باعتبار ثبوتهما وسلبهما عن المحل
القابل اذ لا تناقض بين التصورات على ما هو او يراد بالتناقض مطلق التعاند فيصح فيهما وتقريره انا
لو فرضنا قال فى شرح الشيخ المشهور فى بيان الملازمة ان الشئ الواحد لا يناسب بالذات النقيض او الضد
بن وعليه منع ظاهر فوائد النفى زيادة تحقيق وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما
لما صح وضع اللفظ الدال على الشئ بالمناسبة الذاتية لبعض ذكر الشئ او ضده لانا لو فرضنا بالحد النقيض
لما كان لم فى ذكر الاصطلاح دلالة على ذكر الشئ فيلزم تخلف ما بالذات وهو ممتنع ولو وضعناه لذكر الشئ و
لنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات للشئ وبعضه او ضده و
هما مختلفان فقوله دل عليه اى على ذكر الضد او النقيض وقوله او لهما اى لو فرضنا وضع لفظ الدال على الشئ
لذكر الشئ ولنقيضه او ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات فعلهما اى فانه يدل عليه وعلى النقيض
او الضد وقوله ما بالذات لا يختلف يعنى ان تناسب اللفظ بذاته المختلفين ويدل عليهما انتهى اقول فيه نظر اما
اولا فلان قوله فيلزم تخلف ما بالذات ثم اذ لا يلزم من عدم الدلالة على ذكر الشئ بحسب هذا الاصطلاح
ان اراد فرض وضع اللفظ الدال على الشئ تارة لنقيضه او ضده وتارة للجمع فقد وضعه لواحد وليس المراد فرض وضعه لكل واحد بعد وضعه له
ولهذا ذكر لفظ الفرض والا فلفظ القرء موضوع لكل واحد من الطهر والحيض فى الواقع وثانيا انه يظهران فهم ما فهم اولا انما هو على سبيل الاجمال
وفهم ثانيا كان على سبيل التفصيل بخصوصه كيف تلف ويصح ما ذكرنا من التوجيه فتدبر مد ظله العالى

وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الظاهر لعول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية لنا
فيه خالية وان لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او لضده مدخل فيها والحق ان يق اذا وضع اللفظ
لنقيض ما دل عليه بالذات او لضده واستعمل فيه الخ حيث يتبادر اطلاقه على المعنى الاول يتحقق ما بالذات ولا ينافي
ان ذلك امر ممكن اذ لا شك ان كل لفظ دال على معنى من تلك المعاني اللغوية فاذا ترك استعماله فيه صار بحيث لم يدل
عليه ولم يفهم منه ذلك المعنى والكار ذلك واما ثانيا فلان على هذا التقرير لا دخل للتناقض والتضاد في لزوم
التخلف والاختلاف مع ان كلام المتن يدل على مدخلية خصوصية التناقض والتضاد فالاولى حمل كلام المتن
على التقرير المشهور والمنع المذكور مندفع بانه مكابرة واما ثالثا فلان هذا التوجيه انما يتم لو ادعوا ان
مجرد المناسبة تكفي الدلالة من غير مدخلية العلم بها اما لو قالوا لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند استناد
الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم بقاء الشعور بالمناسبة
فتامل ولا يخفى ان هذا الايراد على التقرير المشهور واما رابعا فلان ما ذكره من ان المنع بحاله انما يتوجه
على توجيهه للاختلاف والحق فيه ان مراده انه قيل وضع اللفظ للنقيض كان دالا على ذلك الشيء فقط حيث
يفهم ذلك الشيء ويلتفت اليه بالذات التفاتا على حدة وليست الدلالة الا الالتفات على ما صرح به الشيخ الرئيس
في الشفاء وبعد وضعه للمجموع معا وترك استعماله فيه بخصوصه لا يحصل من سماعه الالتفات الذي كان
بخصوصه بل يحصل التفات اخر الى مجموع ذلك الشيء وجزء له ولا يتوهم ان الالتفات الاول جزء لهذا الالتفات
بل هذا التفات بسيط حدث بعد زوال الاول كما تقرر في موضعه و[...] حاصل الكلام انه يلزم التخلف في
الصورة الثانية ايضا والفرق ان في الاول يلزم التخلف فقط وفي الثانية يلزم الاختلاف المفضي الى التخلف
وان في الاولى يلزم فوت ما بالذات بالكلية دون الثانية فتامل اقول وما قررنا يندفع ما قيل ايضا لهم ان
يقولوا اللفظ له مناسبة ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط ويدل عليه عقلا ولا تخلف هذه
المناسبة الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للنقيض او الضدين عرضت له مناسبة اليها بالوضع ويدل عليهما
دلالة وضعية وهاتان مختلفتان لكنهما ليستا له بالذات فما بالذات لا يختلف وما يختلف ليس بالذات او با
لتوزيع لا يخفى ان بعضا لهذا او بعضا لذاك قطعا بل من حيث ان البعض للمدح لمجانه جزما والبعض الاخر يرد
سهما على ما يسطى وقد قال في التعليم بالوحي بان خاطب الله اما بذاته او بارسال الملك عندنا او عندنا
اذا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني اقول على هذا لم يكن طريق الوحي مستقلا بالافادة بل لا بد من معرفة الوضع
وما يتوقف عليه معرفته بطريق اخر وعلى الاصوات الدالة على ان تلك الالفاظ موضوعة ان كان الدلالة فيه بالوضع
كان غير مستقل ايضا ودلالة الاصوات بالعقل رجوع الى القول بان اللفظ دال بذاته ولا يتصور الدلالة الطبيعية
هنا وحمل قوله الى الاصوات على الالفاظ الموضوعة وقال اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واسماها
لواحد او لجماعة حيث لحصل له او لهم العلم بانها بازاء تلك المعاني وعلى هذا يكون طريقا مستفادا واسماها
حيث لحصل لهم العلم بالوضع كاسماع الالفاظ الاطفال حتى يتعلمون اللغات وهو العلم الضروري بالالفاظ
الموضوعة من حيث انها موضوعة طريق مستقل ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فدعوى الكلام اولا على
ان النزاع في الجزم ولهذا قال عند تقرير المذاهب ثم اما ان جزم باحد الدليلة اولا وقال في تقرير قول القاضي
شيء من ادلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف ثم ذكر كلام المصنف ولم ان كان فاشار بلفظ ثم وان الى ان
ان المسألة ظنية فالخلاف ليس في الظهور على ما زعمه المصنف فكانه قال اذا كان النزاع في القطع كما هو الحق فالحق
قول القاضي وان كان النزاع في الظهور كما زعمه المصنف فالحق مذهب الاشعري هذا لكن الحق ان في مباحث

اللغ

اللغات ليس المط تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت المط في اكثر المسائل بل يكفي فيها الظن والظهور فالحق
ما فهمه المصنف ناسبهما على ما سبق وضعه من حمل احد الط ان على هذا الوجه لم يكن ما ولى في العلم ولهذا قال
في الجواب في رده والاصل عدم وضع سابق ولم يحكم بانه خلاف الظاهر ليكون تاويلا الجواب ان التعليم
للاسماء والضمير للمسميات اما بلا ملاحظة كون المسميات معنى لفظ الاسماء بل بان يدل لفظ الاسماء على المسميات
المسميات وارجاع الضمير اليها كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى او بملاحظة ذلك فيكون من باب الاستخدام والظ
من الشرح هو الاول ويدل على ان التعليم للاسماء فانه يدل بظاهره انه يريد الزام الملائكة بطلب اسماء
الاشياء على ما يدل عليه اضافة الاسماء الى الاشياء اذ الظ من الاضافة هو المغايرة فظ ان الالزام انما هو
بما علم آدم عليه السلام فعلم ان التعليم للاسماء لا المسميات والا لم يكن الالزام بما علم وعلم ان المراد بالا
سماء في قوله تع وعلم آدم الاسماء اي معناه الحقيقي واقرار الحلي على وضعها لا يخفى ان حمل الاية على
هذا المعنى خلاف الظ وقد عرفت ان النزاع في الظهور ولا يضر هذا كون الثانية اولى لكونها احتمالا على كمال
القرب كما في شرح الشرح اذ الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة المبالغة ولو كان بالتوقيف فالحاصل
هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله تع ومعرفة البشر له بالتوقيف فلا يدل على انه هو البشر كما هو مذهب
البهشمية لجواز ان يكون الواضع جنا او ملكا قلت هذا احتمال مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخر اقول يمكن الجواب
عن الجميع بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي والنبي اعم من الرسول الدفع
ما ذكرتم من الدور فانه يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول ان لا يتصور تعليمه اياهم الا بالا
رسال رسول اليهم فيتاخر اللغات عن الارسال مع تقدمها عليه واما على تقدير تعليمه اياه لآدم عليه السلام فلا
اذ تعليمه بالوحي يستدعي ان يتقدم الوحي على اللغات لا تقدم الارسال وقد يكون هناك وحي باللغات وعلمها و
لا ارسال له الى قوم لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منهم ارسل اليهم وهذا الكلام بعينه يجري في
غير آدم من الرسل عليهم السلام الا ان الظ ما ذكره والى هذه النكتة اشار حيث قال لا قوم رسول ولم يقل
لا رسول قوم كما يتبادر اليه الوهم ويفهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكر في دفع الدور اذا علم آدم يجري
في قومه اذا علموا فتقوا الشيء لا قوم رسول ايضا على ما ينبغي كما في قول غيره لا رسول قوم على ما اشار اليه فلا بد
بيان ذلك انه اذا علم قوم آدم اللغات بالوحي فعدم الوحي على اللغات لا الارسال فيكون هناك وحي ثم تعلم
اللغات للقوم ثم الارسال اليهم فقوله اذ لا يتصور تعليمهم اياه الا بالارسال ممنوع بل يمكن التعليم بالوحي
ثم بعد معرفتها ارسل اليهم كما هو مقتضى الاية لا يق فيما ذكرت كان التعليم لآدم لا لقومه والمراد بتعليم القوم
تعليمهم بلا واسطة تعليم اخر لانا نقول حينئذ ينبغي ان يق لا يتصور تعليمهم لا انه يتوقف على الارسال فيلزم الدور
ورده المصنف بانه خلاف المعتاد اقول تعليمهم لآدم لو كان بالتوقيف على ما اعترف به المصنف وانه ينحصر
في الوحي وخلق العلم ضروري وخلق الاصوات الدالة على ما مر فاذا رد الاخيران بقي الحق القسم الاول اي
الوحي وقد علم من نفسه انه لا يستقل بالتعليم للاحتياج الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى ويمكن ان يق خلق
الضروري بالمعاني وذكر في غير النبي خلاف المعتاد دون النبي والظاهر من كلام المجيب انه لم يخص ذكره بالرسول
والمراد بانه غير المعتاد فتامل مسمى وهم او موضوع ابتدائي ليس المشتق وانت تعلم بان ما عدا
قوله وهم لا دخل له كثيرا في اثبات المط وانه للاخراج ما لولاه لوجب دخوله سوق الكلام يعطي ان المقدمة
الثانية علته والاولى لعلة ويقرأ حاء ان بالكسر والواو للحال قال في شرح الشرح والاظهر انه بالفتح عطفا على
ان الجمع فان كون صيغ الاشتقاق للاخراج ثبت بالنقل لا بالعقل والضمير العقلية هي ان كل ما يدخله الا

لـ؟
النقلة الثانية

مبحث مبادي الاحكام

ستشاء تجب ان ابم المستثنى منه اقول لعل مراده ان هذه الصفة مما يحكم به العقل على انها لازمة من المقدمة المعلية
الذاتية فلا يتوجه المنافية بانها ايضا بعلمه ولو جعل الاتفاق بالمعنى المصدري لا يضر الا التشاء على ما
حمله شارح الشرح لدلالة قوله بدحله عليه بارتكاب الاحرام في ضمن الجرح ثم يمكن جعل المقدمة الثانية عليه
بل انه لا لحكم بمعنى بل بمعنى به ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله من افعال المكلفين
وكذا يعني ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة معان اضافية ولا يطلق على المعنى الذي يثبته المعتزلة ولا يتصف
به الفعل فقوله وان الحسن عطف على قوله انه لا حكم ويكون قول الاشاعرة على ما يقتضيه سوق الكلام ويكون المعنى
المتنازع فيه غير المعاني الثلثة وحمله على انه ابتداء كلام لتحرير محل النزاع كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم
في نفسه لان شيئا من المعاني الثلثة غير قابل للنزاع اما الاول فظ واما الثاني والثالث فلا اعتبار السعيد بالشرع
فيهما ولما كان هذا البحث اعظم الاصول الاسلامية ومبنى لاكثر النزاع والخلاف بين الفرق فبالحري ان
يفصل القول فيه ويحرر محل النزاع فنقول قال في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل
لا تعلق له بالشرع والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي يختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق
المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل
يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه يقتضي
مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها قد يدرك بالضرورة وقد يدرك بالنظر وقد لا يدرك بالعقل
اصلا ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة انتهى اقول يعلم مما نقلنا ان النزاع في المعنى الثالث انه
شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل من حيث انه فاعل
ذلك الفعل مع قطع النظر عن الشرع وان ثبوته للفاعل بمحض اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي ما يقابل الشرعي
اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد بالعقلي ما يدرك العقل لا من قبل
الشرع على ما توهم بعض الشارحين والا لم يصح تقسيمه الى الثلثة المذكورة ثم الظاهر انحصار القسم الاول
بل الثاني ايضا مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر
ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر
الاخرة واعلم ان هذا المعنى اذا ترك مطلقا ولم يقيد بالشرع والعقل فالنزاع بين الفريقين في اتصاف
الافعال به بحسب الشرع او بحسب العقل على ما قررنا الشرعي والعقلي واذا قيدنا العقل بان نقول الحسن ما يستحق
فاعله المدح عند العقل والقبح ما يستحق فاعله الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى ان النزاع في اطلاق لفظ الحسن
والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال لعدم تحققها عند الاشعري وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او
عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه شرعيا لحصر ما اعتبار الشارع وكلامه فلا يكون في الحاشية مبني على هذا حيث قال
ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح واراد

بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وزعم فريق منهم
الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا لما ذكر من المعنى والعقل
يحكم به كما ذكر اولا وكلام المواقف على ما نقلنا مبني على الاول واذا قيد بالشرع بان نقول استحقاق فاعله المدح او
الذم من قبل الشارع بمعنى ان الشارع هو المحسن والمقبح ولا الحسن ولا القبيح الا من جهته لم يمكن ايضا الخلاف في
انه شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف
الافعال بهما لعدم تحققهما عند المعتزلة بل الشرع كشف عندهم عن المعنى الحقيقي في نفسه ولم يحقق عندهم معنى
اعتبره الشارع وكان لمجرد جعله ويدل على ما ذكرنا من ان النزاع في كونه شرعيا او عقليا انما هو بعد ترك قيد الشرع
والعقل في تفسير الحسن والقبح انه قال رحمه الله في النهاية الاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعني بهما ملائمة الطبع
ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعني بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما
عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعني بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي
انتهى ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة المذكورة فيه وعبارته ههنا صريحة في الحصر في
الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى ما في الكلام من المخالفة وتوجيهه ان مآل المعنى الثاني والثالث ههنا الى امر واحد وهو
الحسن والقبح الشرعيان اذ المراد بالحسن الشرعي على ما قرره قدس سره في الحاشية الا ان الحسن قد يطلق عند الفريقين
على ما ساوى المباح ايضا بل المكروه واليه ينظر القسم الثالث وعلى ما لا يساوي الا الواجب والمندوب واليه ينظر
القسم الثاني وترك التفسير بصفة الكمال والنقص لما ذكره قدس سره في الحاشية من ان الكلام في المعاني التي يتصف بها
الافعال لا الصفات فعند التحقيق لم يذكر ههنا الا المعنيين والمعنى الثاني والثالث هو الذي جعله في المواقف المعنى
الثالث وجعل النزاع فيه لكنه لم يتركه على اطلاقه بل قيده بالشرع لانه في صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة
فيخرج عن كونه محل النزاع انه شرعي او عقلي وكلام شرح الشرح ان المتنازع فيه هو المعنى الثاني او الثالث مبني على حمله
حمله ظاهر لفظ المواقف والذهول عن ان التقييد بالشرع فيه لانه في صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة
ويمكن توجيهه بان ليس المراد بالمحسن والمقبح الشرعي بمعنى ان لا جهة محسنة او مقبحة للفعل في نفسه بل ان الشرع حكم بحسنه وقبحه
وان كان كذلك لموافقة العقل لكن لما كان المعتبر ما الشرع لغوا في المتنازع فيه وما ذكره في توجيه النزاع مبني على حمل
الشرعي على ما ذكرنا الا ان واضعه الشرع لا يدرك بالعقل قبل ورود الشرع حسن العبادات مثلا على ما صرح به في الشرح
لانا نقول ارادنا قبل ورود الشرع لا يدرك بالعقل اجمالا ان في كل فعل حسنا او قبحا في نظر الشرع لا انه يحكم بانه
بها خصوصه او اراد الحكم العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق الحسن العقلي ويتصف به لا ان العقل يحكم به بالفعل حتى يسا
ول الاقسام الثلثة المذكورة واذا عرفت ما قررنا فاعلم ان الشيخ اشار الى ان للاشاعرة ثلث منازعات مع المعتزلة
احدها ما اشار اليه بقوله بل ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح بمعنى ان لا جهة محسنة يمدح فاعله من جهة انه فاعله
الا من جهة انه فعل ما امر به الشارع ولا جهة مقبحة الا من جهة نهي الشارع عنه واما في نفسه فلا جهة محسنة ولا مقبحة وثانيها
ما اشار اليه بالحصر المستفاد من قوله انما يطلق بمعنى الاشاعرة لا يعولوا باطلاق الحسن والقبح على معنى يتصف به الافعا
ل مباين لتلك المعاني على ما ذهب اليه المعتزلة من ان الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل او لا يستحق الذم عنده و
القبح ما يستحق فاعله الذم عند العقل ويلزم منه مخالفة اخرى وهي ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى لكن هذه للازم
المخالفة الاولى ملازمة مساوية وهاتان المخالفتان مع جمهور المعتزلة وثالثها مخالفة لخصوص ما عدا الجبائي وهي
ان الحسن والقبح امران اضافيان يختلف باختلاف الاضافات لا ذاتيان لا يختلف كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فا
لمراد بالذاتي ههنا ما يكون مقتضى ذات الفعل والصفة اللازمة له لا ما يتناول مذهب الجبائي ايضا على ما قيل في

بمعنى انه شرعي او عقلي والا فمحصور النزاع فيه
باعتبار اتصاف الافعال مدلول

على ما اختاره حيث قال فان قيل كيف يتصور النزاع
في انه امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم لم يكون
الشرع فلما بمعنى انا ندرك بالعقل قطعا ورود
الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم
في نظر الشرع

بعض الحواشي واراد بقوله وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة اوقبيحة لذواتها انها تتصف بهما من حيث
الذات اى لا من جهة الشرع فيتناول مذهب الجبائي ايضا فتم ما ذكرنا ان قوله وان الحسن والقبح عطف على قوله بل ان لا حكم
اه ويكون داخلا في مقالات الاشاعرة والمصنف اشار اولا على الجهالة التي كانت مع ماعدا الجبائي ولم يتعرض لبيانه
لانه كان نزاعا لفظيا لاطائل تحته ومع ذلك تظهر حالها من بيان الخلاف الاخرى لانه اذا علم ان لا حسن ولا قبح من جهة
العقل علم انه لا يطلق لفظ الحسن والقبح على المعنى العقلي ثم انه بنى الكلام على المباحثة المشهورة بجعل الحسن والقبح في الوجه
الثاني والثالث معنى اعتبرا فيه الحسن والقبح والامر فيه سهل هذا ما تيسر لي في توضيح هذا المقام وتقرير هذا الكلام
والله الموفق للمرام لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا اراد بالذاتي ههنا ما اراد به اول البحث وهو ما استند الى ذات
الفعل او صفة لازمة له اقول يرد على هذا لا ببطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا ويمكن ان يكون
القتل الذي هو حرام وان كان حسن العقل الذي هو واجب بحسب اصل الحقيقة التي للقتل في نفسه لكنه مخالف
له بالحقيقة المعتبرة شرعا وتوضيحه ان القتل من حيث انه متعلق بما يستحق له حقيقة وماهية يقتضي الحسن ومن حيث
انه متعلق بما لا يستحق له ماهية مغايرة للاولى وهي متصفة بالقبح والحاصل انه بعد اعتبار الاستحقاق وعدمه
في مفهوم القتل يصيران ذاتين متغايرتين وحقيقتين مختلفتين يقتضي احدهما الحسن والاخر القبح واذا عرفت
هذا فقس عليه حال النسخ فبهذا التحقيق يندفع الايراد بالنسخ ولا يتم دليل المصنف عليهم ايضا والفرق بين
هذا المذهب ومذهب الجبائي باعتبار ان الجبائي اعتبر الحقيقة التي للفعل في نفسه وجعلها متصفا بالحسن
تارة وبالقبح اخرى باعتبار جهتين زائدتين عليها وهؤلاء اعتبروا الجهة داخلة في ذاته المعتبرة شرعا ففي
الحقيقة لكن النزاع من الجبائي مع القوم نزاعا معنويا ثم نظر الجبائي اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة في
ماهية الفعل وجعله حقيقتين متغايرتين هذا وقد اجيب عن هذا الدليل بان في الكذب ارتكاب اقل القبحين
لان الكذب ههنا حسنا اقول وهذا اوفق بما ذكرنا حيث قال فيها ما هو نظري كحسن الصدق المضر وقبح الكذب
النافع لكن يرد عليه ان هذا الكذب واجب فيدخل في الحسن فان قيل بتعدد الجهات كان اعترافا بالخلط وهو انه
لم يكن الحسن والقبح ذاتيا بل اضافيا فيجمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان وانما هما قسمان اما حسنه فلصدقه
واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وهذا الخلاف ما اذا كان شرعيا او اضافيا اما الاول
فلانه عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان حقيقته بحسب اعتبار الشارع وجعله
واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل جهة محل للحسن وجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع
للنقيضين اقول يمكن ان يجاب عن هذا الدليل ايضا بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة
بل انما يتصف بالقبح بالعرض اى باعتبار لازمه فلا يجمع النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف ليس ايضا
فاحصهما كاتصاف جالس السفينة بالحركة على ما تقرر في موضعه ويلزم الخ بعينه لانه قبح لكذبه وحسن لانه
متزك الكذب عدا وهو حسن والمفضي الى الحسن حسن اقول وكذا انه يمنع كون المفضي الى الحسن حسنا بالذات وحقيقة
بل انما يتصف به بالعرض ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ الرئيس في اشاراته ان الشر داخل في القدر بالعرض وبينه
المحقق في شرحه بان البرد المفسد للثمار ليس بشر في نفسه من حيث هي كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما
هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم والزنا ليسا من حيث انهما امران يصدران عن قوتين كا
لغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما تكون شرا بالقياس الى المظلوم و
الى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين والشر بالذات هو عدم ان احد
تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى فعلم منه ان المفضي الى الشر لا يلزم ان يكون

شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي الى الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل
بالعرض فتامل قوله وايضا اذا لم يصدق لتغير لقوله المص ولم يكن داخلا فجعله دليلا بانه على ان الا حسن
سلب معطوف على التلازم ثم لما اراد المستدل نفي كون الحسن والقبح داخلين في الواقع على ما هو وظيفة العلم اشتكونهما
وجوديين وارتكب المقدمات المذكورة لبيانه فعند المعتزلة كانا وجوديين فيمكن الزامهم قيام العرض بالعرض من
غير حاجة اليها اقول يرد على الدليل وجوه من الايراد منها انه لو تم لدل على عدم اتصاف عرض من الاعراض بصفة من
الصفات فيلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقليا كان او شرعيا لكن بدون ما ذكره بقوله وايضا وذلك لانه
لو اتصف عرض بصفة من الصفات فلنلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح فنقول تلك الصفة زائدة على ذاته والا
لزم من تعقله تعقلها وهي وجودية لان نقيضها سلب تلك الصفة اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
على المعدوم هذا السلب وانه باطل بالضرورة واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا والا ارتفع النقيضان و
منها نقض دليل كون الحسن وجوديا بانه جار في جميع المفهومات العدمية كالعمى وذلك ظ ومنها انه ان اريد بالسلب والوجودي
ما كان معدوما في الخارج وما كان موجودا فيه على ما هو المناسب للمقام فقوله واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا
اه ممنوع اذ ارتفاع النقيضين المستحيل ان لا يصدق شيء منهما في الواقع ان كان النقيضان من القضايا او لا يصدق
على موضوع موجود ان كانا من المفردات واما ارتفاعهما بمعنى عدمهما في الخارج فليس بمستحيل كعمى والعمى بالمعنى
قضية لاشتمالها على النسب الغير الموجودة في الخارج مرتفعة في الخارج وكذا الاعتباريات مع نقائضها من المفردات
وان اريد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا
موجودا ممنوع اذ كثير من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في مفهومها لا يقتضي محلا موجودا كاللوازم الماهية والمعقولات
الثانية ومنها انه ان اريد بالذاتي الوجودي على ما يشعر به قوله الا معدوم موهومة فبطلان التالي وهو قولنا لكن
الحسن وصف ذاتي ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد ما يكون مقتضى الذات ولا يكون وصفا اضافيا فلا نم انه ليس للمعدوم
صفة ذاتية بهذا المعنى وتحقيقه في الكلام على ما تقرر من ان معنى قيام العرض بالجوهر انه في حيزه تابع للجوهر
لا انه له اختصاص به بحيث يصير نعتا له والجوهر منعوتا به على ما هو راى الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطوء
قائما بالحركة بل كلاهما قائمان بالجسم ايضا ويقرر انه ان كل جوهر متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها اعراض
قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى انه ما سبق من ان الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به انما يصح على راى الفلاسفة
دون المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة او منع بطلان التالي كما ذكر في شرح الشرح اقول فيه نظر لان ما ذكر
من ان الفعل قد وصف به فيلزم قيامه به ليس مبنيا على مذهب الفلاسفة من ان القيام هو الاختصاص الناعت
بل سابقا على ما مر من انه يمتنع صدق المشتق على الشيء مع قيام المبدأ بغير ذلك الشيء بل مع عدم قيام المبدأ به
على ما قرره شارح الشرح هناك واذا ثبت قيام الحسن بالفعل والقيام عندهم التبعية في التحيز فيلزم قيامهما معا
بالجوهر الذي هو الفاعل فتامل فيه بل قد يكون ثبوتيا كالاامتناع اه قال قدس سره يعني ان النفي انما
يرد على الثبوت وهو اما ثبوت الشيء في نفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على التالي لا يلزم ان يكون المنفي
اى الذي نفي ثبوته للغير امرا وجوديا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم
ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته للغير وجوده في نفسه ومثل بالاامتناع اذ المقصود منه سلب ثبوت
الامتناع للغير فانه ثابت للممتنع فمقصود سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس ثبوته في نفسه لسلبه
فالمراد من قوله لا ما ليس امتناعا الا سلب الامتناع في نفسه وان كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شيء اقول
فيه تامل لان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة سواء كان في نفسه او لغيره فاثبات ان الاامتناع نفي الثبوت



الامتناع لغيره لا للثبوت الامتناع في نفسه مستدرك وقوله فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم ان يكون المنفي اي الذي
نفي ثبوته للغير امرا وجوديا محل مناقشة اذ على التقدير الاخر وهو وروده على الثبوت في نفسه لا يلزم ذلك ايضا اقول
والاظهر ان يقال في توجيه التخصيص بالثبوت للغير بان ذكر الثبوت للغير لان الامتناع لا ثبوت له في نفسه لانه عدم
الوجود في الخارج فيكون معناه عدمه ليس بثابت ويحمل قول الشارح لا ما ليس امتناعا على سلب وجود الامتناع
لتعدد في المقام فيكون المعنى ان الامتناع السلب فيه وارد على الثبوت الذي تصور له وهو الثبوت للغير لا
على الوجود فلا يلزم كون ما ورد عليه النفي وجوديا لا يخفى ان مورد السلب كما كان ثبوتيا وامرا منتسبا الى الوجود
والعدم كالمعلوم فقد يكون عدميا كاللاعمى مثلا فلو تعرض له ايضا ثم قال واذا جاز كونه ثبوتيا او منفيا او عدميا
فعلى التقديرات لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي الا انه كان ادخل في مقصوده كما لا يخفى ثم اقول هذا الجواب من
الاستدلال ليس بحرز لان المستدل لم يستدل بكون اللاحسن سلبا على وجود المنفي بناء على ان مورد السلب لا بد ان
يكون وجوديا حتى يرد انه دور او يحتمل ورود السلب على الثبوت والمنتفي ايضا بل انه اذا ان ثبت اللاحسن سلب
فلا بد ان يكون الحسن وجوديا والا ارتفع النقيضان فالجواب ان سلم انه لو لم يكن نقيض السلب الوجود لزم ارتفاع النقيض
المستحيل فلا يلزم الدور وكان الاستدلال تماما عليه والا فالجواب منع هذا على ما هو مشروحا ولعله قوله
للتنبيه عليه ذكره بعد تقرير جواب المصنف وان انتهيت ان توقف صحة الحال فالتمسح لما سلي عليكم وهو ان الوجودي
يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجو
ديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا
ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق و
هذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فيلكن على ذكر منك اسهى فاشار بقوله وان انتهيت ان توقف صحة الحال الى
ان في جواب المصنف لا توقف صحة الحال فتامل فيه والاحتياج الى مرجح اخر اي فان لم يكن الفعل لازما مع المرجح
احتاج الى مرجح اخر اقول هذا مبني على نفي الاولوية لما كان الترجيح بلا مرجح باطلا ضرورة وان فاعلم ضم الى قوله
وان لم يعتبر الى مرجح فان قيل المراد ان لم يحتج الى مرجح صادر من الفاعل كان العبد مكلفا مستغنى عنه
لتقرير الدليل والاخصر في تقرير الدليل ان يقال ان وجب الصدور فلا اختيار والا فلا صدور لما تقرر من ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد والا فالمرجح المقتضي للاولوية فرضنا المعلول مع بان موجودا او بان معدوما
وان كان وجوده بمجرد ذلك المرجح لزم ترجيح وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في وقت الاخر الذي لم يتحقق مع
تساوي المرجح بالنسبة اليهما وان كان وقوعه بسبب مع شيء اخر فينتقل الكلام اليه انه مع ذلك المجموع كان
الفعل لازما او لا فيلزم التسلسل او نقول فلم يكن ما فرضنا من المرجح كافيا جميع ما يتوقف عليه الشيء وخص
بعوض جميع ما يتوقف عليه الشيء ويرد فيه انه يلزم الفعل معه اولا معه ويتوجه عليه ان الوجوب بالارادة
لا ينافي الاختيار بل يحققه وسيجيء ما ذكره الشارح في دفع الاعتراض الرابع وتفصيله انه لو صدر شيء بالارادة
فلا يجوز ان يكون صدور الارادة بالارادة والا تسلسل وايضا نحن لا نجد من انفسنا الارادة واحدة متعلقة
بنفس الفعل وليس هناك ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة ثم نعلم بالضرورة ان الارادة ليست اختيارية لحصولها
لا يحتاج الى مباشر فلا بد ان ينتهي الى امر صادر عن العبد بالايجاب او صادر عنه وما لم يتحقق هذا الامر لا يتحقق الا
رادة فلا يصدر الفعل وبعد تحققه تجب الارادة فيجب صدور الفعل فيلزم وجوب صدور الفعل عن العبد بسبب
امر لا اختيار للعبد في وجوده ثم نقول العقل لا يحكم الا بفعل يضطر الفاعل في صدوره وكذا لا يحكم بنحو فعل يضطر
الفاعل في صدوره وانت تعلم ان الدليل اذا بلغ هذا التقرير صار قويا كان دفعه صعبا واعلم ان هذا التقرير

جار في حقه تعالى بان يقال صدور الفعل عنه بالارادة والارادة ان كانت صادرة بالارادة وهكذا لزم التسلسل والا انتهى
الى ما يصدر عنه تعالى شانه بالايجاب وما لم يتحقق ذلك الامر لم يتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل وبعد تحققه لزم الارادة
فلزم صدور الفعل وبناء هذا على ان تخلف المعلول عن العلة التامة ممتنع والا لزم الترجيح بلا مرجح على ما
تقرر وهو مسلط ضرورة واتفاقا واما ما ذكره الشارح في الجواب عن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح
محدد فقد رد عليه بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد
ايضا وان اراد التعلق المعنوي فحينئذ يحتاج الى مرجح محدد هو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل ان
ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق اخر لم يتم ايضا لاحتياج و
جوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح فيما تقدم اقول وايضا لو اقتضى ارادة
الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الز
مان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت ان لنا
ان نقرر الدليل هكذا جميع ما يتوقف عليه الفعل ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار والا لزم الترجيح
بلا مرجح او خلاف الفرض وعند هذا يلزم ورود الاشكال في ثلث مقامات الاول وهو المختص بالمعتزلة انه
يلزم كون الحسن والقبح في افعال العباد وفي افعاله تعالى ليس عقليا الثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه
مختارا صرفا في افعاله بل كان بل كان اختياره مشوبا بالايجاب على ما قال بعضهم وهو مختار الفلاسفة في
حقه تعالى وكان مخالفا لراي جمهور المتكلمين الثالث انه يلزم منه كون العبد مضطرا في فعله فاشكل امر الثواب و
العقاب على المعتزلة كما كان اشكل على الاشاعرة حيث السعد وافعال العباد اليه تعالى والاشكال الاخر فلا نفصل
عنه الاشاعرة بان الحسن والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد والعقاب الى عمرو مع علم
صدق ما يستحق لهما عن زيد وعمرو بل الحسن ما اعتبره حسنا والقبح ما اعتبره قبيحا فما فعله حسن ليس فيه قبح اما
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين فاشكل انه يقبح عقلا ايصال العذاب الحاصل لا يفعل شيئا بالاختيار وكان
مضطرا فيه اقول في دفع الاشكال الاول انك قد عرفت المعنى المتنازع فيه وهو ان الحسن ما يمدح فاعله والقبح ما يذم
فاعله ومن المعلوم ان المدح والذم الذي هو نقيضه لا يختص بالفاعل المختار ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا
صح تعلق المدح بما ليس اختياريا اصلا كالنار مثلا في احراق الحطب الاغوية والاشربة الصالحة فبالاولى ان يصح تعلق
المدح بمن كان فعله اختياريا مشوبا بالايجاب لكن فيه انه على هذا يلزم ان يتصف افعال الناس والبهائم بل النبات
بالحسن والقبح العقلي ولم يقل به احد فالاولى ان يخص الكلام بما نحن فيه ويقال انه ~~على هذا التقدير~~ لا يستحق المدح بسبب
فعل يصدر بالارادة والاختيار وان كان فيه شائبة من الايجاب فيلزم اختصاص المدح والذم بالفاعل المختار في الجملة
وفيه تكلف واما الاشكال الثالث فيمكن دفعه بمثل هذا وهو ان الاختيار في الجملة يكفي لحسن ايصال الثواب والعقاب منه تعالى
الى العباد اقول ويمكن دفعه على مذاق الفلاسفة ومن حذا حذوهم ممن لم يتحاش عن القول بانه تعالى مختار في فعله لكن فيه
شوب من الايجاب بانك قد عرفت ان الدليل جار في حقه تعالى فيلزم منه انه تعالى مختار في فعله لكن فيه شوب من الايجاب فاذا
قال العبد لم يكن لي اختيار تام في هذا الفعل فلم تعاقبني فيه فيقال له مثل ذلك لكن الحق ان القول بتحقق شوب من
الايجاب في حقه تعالى مما لا يجترئ عليه المؤمن واما الاشكال الثاني فانما دفعوا بالالتزام جواز التخلف عن المقتضي التام
وهو قولهم ان المقتضي الموجب والمختار وجوزوا جواز التخلف في الثاني وقالوا انه يلزم في التخلف الترجيح بلا مرجح وهو
غير جائز انما الممتنع الترجيح بلا مرجح ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح في صورة التخلف في الفاعل المختار بمثل ما عرفت فان
الفاعل المختار اذا كان مستجمعا لجميع شرائط فعله من القدرة والارادة والغاية الى غير ذلك فاما ان يجب صدور الفعل

[illegible]

ح اولا فعلى الاول امتنع التخلف وعلى الثاني فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فان كان وقوعه في
الزمان الذي فرض وقوعه فيه بمجرد ما فرض لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو وقوعه في هذا الزمان على و
وقوعه في الزمان الاخر وان كان وقوعه بسبب امر اخر لم يكن متحققا في الزمان الاخر لم يكن ما فرضناه جميع الموقوف
عليه جميع الموقوف عليه والمفروض خلافه هذا الكلام انه يلزم الفعل اولا يلزم القول باللزوم او التسلسل قال الش
الاعتراض عليه من وجوه اقول تقرير الدليل هكذا القدرة والارادة لا يصدر من العبد لا بالاختيار ولا بالا
يجاب وبعد تحققهما لا يتمكن العبد من الترك والتعقل لايجب فعلا صادرا بشرط صادر من الغير وعند صدوره لا يتمكن
الفاعل من الترك والمقدمة الاولى الجامعة واما الثانية فمبنية على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة بلا فرق
بين الموجب والمختار على ما عرفت واما الثالثة فقد ادعى الاشاعرة ضرورتها و لا يرد شيء من الاعتراضات الا
ربعة اذ بناءها على اخذ نفي الاختيار ولم يوجد في هذا التقرير لكن هذا التقرير انما يجري في افعال العباد فا
شانه في صحيح بالتمكن بالعدم القابل بالفصل على ما هو المعارف عندهم ولو قرر هكذا الوصد رفعل متنع او من
العبد بالارادة فالارادة ليس بالارادة والا لزم التسلسل وعدها لا يمكن الترك لانها جزء اخير للعلة التامة يمتنع
تخلف المعلول عنها فهو اضطرار لكنه مشوب بالايجاب على ما قيل فلا يتصف الفعل بالحسن والقبح العقلي كان جاريا
في فعله ولم يرد شيء من الاعتراضات واعلم انه رحمه الله اجاب في النهاية عن هذا بانه لم لا يجوز ان لا يتمكن من
الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا لم فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الا
ختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا
وجب الفعل اقول ماله ما اشرنا اليه من ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه وما ذكره الش من الا
عتراض الرابع واجاب بما اجيب به عنه ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا اتفاقا بان الاتفاقي ما لم يكن مستندا الى سبب
ظاهر وهنا يستند الفعل ههنا الى الفاعل غاية الامر انه رجحان احد الطرفين لا لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره
اقول الذي يظهر من كلامهم في هذا المقام انهم ارادوا بالاتفاقي ههنا ما ليس يصدر بقصد واختيار قال قدس سره عند
قول الش وهو اتفاقي اي الاختياري صادر بقصد من جهة وقال في شرح النهج الاتفاقي ليس لمختار لانه صدر عن الفاعل
من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة وان نوقش بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح كونه اتفاقيا بهذا المعنى
يجاب بان ما يصدر بالقصد والارادة يحصل معه المرجح الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في هذا الوقت فلو لم يكن و
قوعه بالمرجح كان بلا قصد واختيار ثم قال سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الحاصلة او الراجحة في علم
الفاعل او ظنه اقول بقي الترديد بحاله انه مع تلك المصلحة كان اما لازم الصدور او لا وعلى الاول يلزم الاضطرار
وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح اخر ثم قال سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع
الاخر من النقيض فان وقوع الممكن جائز لرجحه عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انسداد العدل اقول
هذا الايراد لجاب عنه اولا ولو بني على ما ذكرنا لم يجر عن النقيض بالمعارضة لعله على ما هو دأب المحقق رحمه الله في شرح
الاشارات فقال واما المعارضة فنقول هذا الدليل ما بت في صحيحه كما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف اقول
هذا وارد على ما ذكرنا منه وحاصل لا يخفى ان شيئا منها لا يستوجه على الوجه الذي قررنا اما الا النقض به مع عدد ورد
قيل في بعض الحواشي على اجوبة الشرح بان الجواب الاول ضعيف لان وجود الاختيار بدون التاثير كعدمه اقول
يرجع هذا الكلام الى دعوى الضرورة في ان لنا قدرة مؤثرة وهو المتنازع فيه بين الاشاعرة وبين المعتزلة ولا
يسمع في مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثاني ضعيف لان تعلق ارادته ان سلم قدمه فالترديد فيه اقول هذا حق
وقد ذكرناه منه وحاصل قال والثالث ايضا ضعيف لما قلنا في الاول اقول هذا على اصول الاشاعرة ليس ضعيفا لانهم

فيتس ر
العمص

لما استند والافعال الى الله تع جعلوا المقسم في الحسن والقبح الشرعي بالعبد فيه اختيار وان لم يكن لاختياره تاثير
ولو اثبت بامر اختيار العبد كان هذا كلاما اخر ثم قال والجواب الرابع ايضا ضعيف لان المراد بكون ما يجب الفعل
عنده من الله تع ان كان خلق الاختيار منه فهذا مما لا نزاع فيه وذلك لا يقتضي وجوب الفعل عنده ولا يلزم منه ما لا
به وان كان تعلق اختياره بالفعل فليس من الله تع اقول اختيار الثاني ونقول لما المحال التسلسل فلا بد ان ينتهي
الى امر يجب به الفعل يصدر من الله تع او من العبد بلا اختيار على انا نقول الوجدان بان تعلق الارادة ليس
باختياريا واذا كان صدور الفعل بدون ذلك الامر محالا وبعده كان واجبا وكان ذلك الامر وجوده ليس با
ختيار العبد فلا حسن ولا قبح من الفعل بل الحق في الجواب ما اشرنا اليه والتكلان على التوفيق ولا يذهب
عليك ان هذا الاستدلال لما دل على نفي الحسن والقبح العقلي مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل او الصفة
اللازمة لها او الوجوه والاعتبارات وهذا اشار اليه الش حيث قال فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا جعله
في عداد الادلة على نفي الاولين فقط عدم ملائم لكنه سهل لان ما ينفي الاعم ينفي الاخص فتامل لانه اذا كان
بوجوه واعتبارات اندفع الاول اندفاع الاول في غاية الظهور واما الثاني ففيه بحث لان المتصف بالحسن
والقبح اذا كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة وان كان المتصف هو الفعل ماخوذا
مع جهة وماخوذا مع جهة اخرى حتى يختلف المحل فنقول يجري مثله في الصفة اللازمة لانه ماخوذا مع احدها
غيره مع الاخرى فلا يكون الدليل الثاني واردا على القائل بالصفة اللازمة واما الثالث ففيه ايضا بحث لانه
لا يلزم من كونه وجوديا بان يتصف لا حسن وهو صادق على المعدوم وكذا الرابع لان الاضطراري لا يكون
فعلا اختياريا فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين لانهما من اقسام الافعال الاختيارية كما مر وكذا الا
تفاقي لا امر غير الطلب في الفعل سواء كان ذكر الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا
قال قدس سره اقول حمل الامر متنا والنفس الفعل بعد لفظا ومعنى اما لفظا فلان ظاهر قوله حاصل في
الفعل لا يلائمه واما معنى فلان تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب مما لا سبيل الى نفيه بل الاصوب
ان يحمل الامر بصفات الفعل واعتباراته الا انه يحمل صفات الفعل متنا وكما له لنفس الحسن والقبح ولما
ترتب عليه الحسن والقبح من الصفات الحقيقية اللازمة وح كان المراد لحسن الفعل وقبح اتصافه بهما بل و
صفة لهما وكان المراد من انه حاصل في الفعل انه حاصل فيه بحسب نفس الامر بلا اعتبار الشرع وجعله بالامر
والنهي ولو وضح بنفس الحسن والقبح العقلي الثابت للفعل لكان كافيا في اثبات المط وعلى هذا كان ينبغي تخصيص
الامر الزائد في قوله وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد عليه لم يكن طرف النسبة اذا كانت الصفة
من الصفات الاضافية كما فيما نحن فيه والا فتوقف الاضافة على المضاف اليه الذي هو الفعل لا يمكن
انكاره ولا يقدح كون المتعلق ذاتيا للطلب فعلى ما قررنا صح الملازمة لكن نقول في ابطال التالي كون
الطلب صفة ذات اضافة في يستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا متعلقا بمط ان اريد ان وجود الطلب في
الفعل يستلزم تعلقه بمط معين اذا كان الطلب معينا اذ لا يعقل الطلب الا متعلقا بالمط او ان وجود ماهية
الطلب فيه يستلزم تعلقه بمط وما لا يتوقف في ذلك الا الاستلزام الى امر اخر من صفة حقيقية او اعتبارية
على ما يشعر به قوله عقلا فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في انه في الوجود الخارجي هل يتوقف على امر زائد ام لا
وان اريد ان وجوده في الخارج يستلزم تعلقه بالمط ولا يمكن وجوده فيه الا متعلقا بالمط وذلك ضروري
الحكم به العقل فذلك ايضا مسلم لكنه لا ينافي افتقار وجوده في الخارج الى امر ما هو الصفة الحقيقية او الا
عتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمط ويكفي في ذلك مجرد ذات الطلب والمط ولا يتوقف على امر اخر
هو الصفة الحقيقية فذلك ممنوع بل هو اول المسألة اقول ويمكن نقض الدليل في طلب التسلسل من العبد فعلا

لو ض ومصلحة اذ يلزم ان يكون تعلق ذلك الطلب بفعله دائما غير موقوف على المصلحة ومعلوم انه ليس كذلك ثم لما كان الطلب
عند المعتزلة حادثا لا يصح توقفه على الحسن والقبح الحادثين كذا قال قدس سره اقول توقف الطلب على الحسن او القبح عند المعتزلة
ليس باعتبار الوجود الخارجي للحسن والقبح الحادث اذ وجودهما في الخارج بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد
الطلب بل باعتبار التصور والثبوت في العلم مثلا تعلق طلبه تعالى بفعل الصلاة موقوف عندهم على ان يكون الصلاة
في نفسها متصفة بالحسن في علم الله تعالى واتصافها به ليس حادثا فتامل فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون
قبيحا اراد بالحكم مثل الايجاب والتحريم فيكون فعلا لا ينافي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لما
داعي الحسن اليه لا ينافيه ايضا والحاصل ان الامتناع العقلي كالوجوب العقلي لا ينافي الاختيار وهذا الكلام
لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه ان افعال الله تعالى لم تعلل بالاغراض فكيف يكون امتناعه تعالى عن المرجوح لغرض
التنزه عن القبيح هكذا قال في شرح الشرح اقول غرضه ان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي الاختيار وهذا مشترك
بين المعتزلة والاشاعرة ممن نفى الغرض عن افعاله تعالى وليس المقصود ان الامتناع عن القبيح لغرض التنزه حتى يكون
مبنيا على انه من جانب المعتزلة بل انه امتناع عقلي وهو لا ينافي الاختيار وهما يسلمان التعذيب بعد
مع لمن لهم العفو قبل وقوع العذاب وان لم يكن من لوازمه لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب
لكن عدم الامن منتف لورود الاية بعدم وقوعه فكذا الملزوم فتم الدليل على تقدير العفو ورد بانا لا نم ان
عدم الامن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل مقتضاه عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل اخر اقول في الرد
عدم الامن ليس معناه قبل ورود الاية بل جواز العقاب كان متحققا وبعده كان استغناؤها اسقاطا بالعفو اذ
الاية يدل على عدم العقاب وهو معنى العفو فيكون كذلك بعده وقد تحقق حصل اللازم جواز العقاب فتم الدليل من
غير حاجة الى جعل الزاهد الان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ح وان كان الملازمة مسلمة لكن نفي التالي مم اذ الاية
يدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه ودفع بان معنى الاية انه ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة
اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع
لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا ان يدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد
ان يبعث اليهم رسولا وقد اول الاية بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث اليهم بعض التنبيه وخصوص الرسول ليس بمراد
بل هو من اطلاق الجزئي على الكلي بان المعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل وبان المعنى وما كنا معذبين
بترك الشرايع التي لا سبيل اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر اقول لو تمسك المعتزلة بان تاويل
الظاهر بالقاطع شايع عندهم ولنا ان ناول الاية بما ذكرنا من الادلة القاطعة على ثبوت الحسن والقبح العقلي
اندفع ذلك وح سبق الكلام في اتمام تلك الادلة وليتحقق وقيل المراد بالعذاب المذكور في الاية العذاب الدنيوي
بدلالة السياق والواجب هو الذي يترتب عليه العقاب الاخروي فانتفاء احدهما من الاخر ودفع بان الاية
لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسول
فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى اقول لا يخفى ما فيه من التكلف اقول ويمكن
ان يقع على الدليل انكر قد عرفت ان الدليل القبح بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر
من العذاب ما يتالم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم فتامل
مع اختلاف شرعهم وعرفهم اقول ويمكن ان يقع لم يجوز اتفاق الجميع على ذلك لانه مقتضى للمصلحة العامة و
كونه مقتضيا لها امر ضروري يحكم به الجميع فتامل فدل على انه ذاتي اقول فيه بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي هنا
بل الشرعي والا لكان ذكر العرف والعادة وعدمهما مستدركا في الدليل بل يكفي التعرض للشرع بل لا بد ان
يكون الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى الذات وح يقول يحصل العلم بالحسن او القبح مع قطع النظر الى الغير مطلقا وا

العذاب

سعادته

سعادته منه انما يدل على ان الغير ليس واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت وهو معنى الذاتي
فان بين الكلام على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير كان الغير
واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك فيما لا يكون ضروريا والحكم ههنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان يقرر
الدليل بوجه اخصر بترك غير الشرع حتى يكون مبنيا الا على ثبوت الحسن والقبح العقلي في الجملة بل باحد ما ذكر من الشرع
او العرف وتوضيحه ان الحكم بحسن الصدق من الكل بناء على تضمنه المصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قاله الغزالي
سيف في الفرق بين المشهورات والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القائل الواحد نصف الاثنين انه اذا جرد
النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف والعادة يحكم العقل بالعقل الثانية دون الاولى
او تتبع الفروق على الاسلوب نشاهدها على ان هذا التوجيه لم يقل به احد في توجيه المتن حتى يكون من خصائصه وقوله بل باحدهما
ذكر من التقريرات الثلث يدل على ان شيئا من التقريرات الثلث ليس محل النزاع وما ذكر في شرح الشرح من ان الاحد معين
وهو الاول لكن ابهمه لكونه كافيا في المقصود اعني علم ثبوت المتنازع فيه الذي هو احد الامرين بالتعيين ولا دلالة في
هذا على انه باي معنى احد لا يثبت المتنازع فيه حتى يتوهم منه ان محل النزاع غير التقريرات الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف
اقول لكن يمكن ان يوجه بانه لا يمكن التزام ضرورة الحكم بالحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين مع قطع النظر عن الشرع على ما
لا يخفى فيما له لا بد من حمل احدهما ذكر على حصول الاول اللهم الا ان يقع بسلم دعوى الضرورة فيهما على سبيل التنزل و
الاستظهار اقول وفيه نظر لان معنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد اخذ في الدليل انه يعلم الحسن والقبح مع قطع النظر
من عدم النظر الى المصلحة والمفسدة فكيف يتم انه يعلم بالضرورة الحسن والقبح مع عدم النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه يمكن
بمعنى المصلحة والمفسدة وفي النهاية انا نعلم ان فاعل الصدق النافع مستحق للمدح وفاعل الكذب الضار مستحق للذم
اعلم ان تقييد الصدق بالنافع مع انه قد مر ان الصدق مطلقا حسن والكذب مطلقا قبيح عندهم من جهة ان العلم
بحسن الصدق المحض وقبح الكذب النافع نظري فلا يمكن دعوى الضرورة فيهما والمراد بالاعيان اتباع الظاهر
في الحق فرجع الى العقل وكان متفقا عليه بين الناس مع قطع النظر عن كل ما يصلح اقول الظاهر ان هذا
الدليل بهذا التقرير من القائل بان ذات الفعل يقتضي صفة الحسن او القبح وليس الحسن مستندا الى امر مغاير على الذات سواء
كان صفة حقيقية لازمة او وصفا او اعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر عن كل ما يصلح مرجحا لشموله
الصفات اللازمة ايضا ولهذا قال في الجواب لان لكل واحد منهما لوازم فاذا تقدير تساويهما تقدير مستحيل و
يمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة ليكون لمن قال باستناده الى الذات والصفة اللازمة ولا يخفى انه ح يمكن
فرض التساوي فيهما بان فرض سلبهما عنهما معا فيندفع منع المساواة وح كان الذاتي مقابل الاضافي هو وفقها
لما ذكر في صدر البحث وكان هذا معارضة لدليل المصنف الذي احتج على عدم الجبائي على من لم يرد عليه انه عنده ما
وات الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة لا ثم انه مختار الصدق بل اختيار الصدق بالنظر الى انه مقتضى
للمصلحة او يمتنع كون اختيار الصدق على الكذب بالمعنى المتنازع فيه على ما مر في الدليل الاول وتقرير جواب الكتاب
ان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر اقلها
المطابقة واللامطابقة فاذا تقدير تساويهما في جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل فيمتنع ايثار الصدق
على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي بينهما وقوعه في نفس الامر لا بنا ينادي ان نفس التقدير وهو واقع لا
المحالة فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس مستبعد في نفسه لجواز
استلزام المح المح وانما يستبعده الذهن لانه يتبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود المقدر فيغلط و
يظن انه جزم بايثاره عند وجود المقدر والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير

ودو قوع المقدر بعد خفي ولو سلم ذلك فالظاهر اي ولو سلم كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في صفة بما ذكرتم من الدليل
فلا يلزم ذلك في حق الله تع وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تع لعدم جريانه في صحيح
ولا يمكن الغائب لانا نقطع بالعرف اجماعا لانه اذ اسلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف
اصلا فيلزم ثبوته في حقه تع ايض لانا نقول ما ذكر انما يدل على ان للصدق حسنا قائما بذاته واما انه مقتضى ذاته من
حيث هي فلا ولجواز الاتصاف بالمعاني كذا ذكره قدس سره واقول فيه بحث اما اولا فلان قوله وكلامنا فيه لان البحث عن
الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تع المراد من الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تع ان كان الحسن والقبح فيما يتعلق به
احكام الله تع من افعال المكلفين على ما بينه قدس سره في صدر البحث في توجيه قول الشيخ بل انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح
في حكم الله تع حتى يخرج الافعال التي لم يتعلق بها احكام الله تع كافعال النائم والساهي فيتوجه ان المقصود ليس سوى اثبات الحسن
والقبح فيما يتعلق به احكامه تع وهو الافعال الاختيارية فاذا ثبت ذلك تم المقصود وان كان المعنى الحسن والقبح في افعاله تع
لا يجزم من اختيارنا صدقنا على كذبنا الا كون صدقنا حسنا وكذبنا قبيحا ولا يلزم ان يكون صدقه تع حسنا وكذبه
قبيحا فمع بعده عن عبارته يتوجه انه لا يصح قوله وكلامنا فيه بل كلامنا في الافعال مطلقا والظ ان مراد الشيخ انه لا يلزم
من كونه فعلا متصفا بالحسن العقلي كون فعله تع كذلك اذ قد يختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الفاعل على
ما يدل عليه التنظير الذي ذكره والمراد بتمكين العبد من المعصية اقداره عليها فلا يتوهم انه يدل على نفي الاختيار
في العبد اقول وجوابه انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقلي في حقنا وفي افعالنا ثبت في افعاله تع
وكون ما هو حسن بالنسبة الينا حسنا بالنسبة الى الله تع ليس من هذا المقام واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب لا يخفى
ليس موجها لان ما ذكره من الدليل على ما عرفت يدل على ان الحسن والقبح ذاتي للفعل مقتضى ذاته وبه الجواب الاول
علمه فتامل لتوقفه اي لتوقف وجوب النظر على افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وانكرها السمنية وفي
الالهيات خاصة وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تع واجبة وقد نحره الحشوية وان المعرفة لا تتم الا با
لنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسياتي ما قيل عليه فان قلت ما ذكرتموه متعلق
بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام في النظر في المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة من الله تع نظر في معرفته
من حيث الصفات الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة فرع متوقف على وجوب النظر في معرفته
فيتوقف على هذه المقدمات ايض ولكن ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة فرع وباقي المقدمات
على حالها فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق فبطل اعتدادهم بان وجوب النظر من القضايا النظرية
العالية اقول للمعتزلة ان يقولوا في حل النقض بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تع بان الله تع و
جب عليه اراءتهم المعجزة ولا ان يقولوا اعادة الله تع جارية باراءتها للمكلفين حتى لا يلزم الافحام و
يؤيد ما ذكرنا انه اذا كان المكلف حفظ نفسه عن سماع قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات
الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر لانه من قبيل تكليف الغافل المستحيل حيث لم يتصور ذلك ايض بل لا بد ان
يجب عليه اسماعهم ان كان عادته ذلك فكذا يجب في صورة اراءة المعجزة فتامل فان الوجوب
عندنا ثابت بالشرع هذا الكلام مشعر بان هذا الجواب ليس مشتركا ولعل وجهه ان المعتزلة لما جعلوا العقل
حاكما في الاحكام واعتبروا تحسينه وتقبيحه فالعقل يحكم بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه والجواب ان احتمال
الوجوب العقلي كان لوجود النظر دفعا لاحتمال الضرر في الحال ويتخوف في المآل على ان الوجوب العقلي
لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على تحقق الوجوب في الواقع ليكون مطابقا لزم
الدور كما في الشرعي بعينه فان قلت هذا الجواب لا يدفع لزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة

ايضا

واما

واما اندفع بامكان الوجوب على المكلفين لا بثبوت الوجوب في الواقع قلنا العجز عن الاثبات انما يكون اذا توجهوا
الى مقدمات دليل المستدل ولم يتعرضوا عنها لم يتمكن المستدل من اثبات المدعى عليهم وههنا ليس كذلك وفيه ان
هذا الوهم لكان وجها اخر للحل ولم يحتج فيه الى منع قول الخصم لا يجب حتى انظر وحتى يثبت الشرع وانه لا يتم لان
المراد بافحامهم وعجزهم عن الاثبات انهم لم يتمكنوا من الاثبات عليهم بسبب اعراضهم عن النظر اذ الكلام في هذا
العجز بل الجواب ان المقصود من الحل دفع الدور الذي اورده المكلف وكان حجة على الرسول فالخصم مستدل وح فللر
سول ان يمنع المقدمة القائلة لا اجب حتى انظر لانها في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر والاظهر ان يفسر
افحام الانبياء عليهم السلام باسكاتهم في مقابلة حجة المكلفين بما ذكروه من الدور لا اسكاتهم في مقام الاثبات و
الحاصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال واما الالزام في مقام الاستدلال فانما يلزم على تقدير
ان يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ولم يتمكن المستدل من الاتمام على تقدير اعراضه عنها واما العجز عن
الاثبات بسبب اعراضهم عنها فلا يضر فائدة البعثة كما لا يضر فائدة البعثة اذا لم يسمع قول الرسول انظر في
معجزتي اصلا او يبدونه فتامل وليس ذلك من تكليف العاقل اي ليس من تكليف العاقل المستحيل لان الغا
فل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان او بهم لكنه لم يعلم انه مكلف كالذي لم يصل اليه
دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا للتكليف والا
لزم الدور فان قلت لعل المكلف حفظ نفسه عن الاطلاع على دعوة النبي واظهاره انك مكلف او قوله انظر
في معجزتي قلت يجب على الله تع هذا الاطلاع بناء على انه لطف على قاعدة الاعتزال او لان عادته تع جارية به كما
مر واي الاشاعرة وان منع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع يعني يلزم ان يكون كذبه تع حتى لا يمكن لنا
الحكم بقبح النسبة اليه فيكون لزوم الح في قطعي ولا حاجة الى حمل النسبة بمعنى المصدر المبني للمفعول او حمل النسبة
بمعنى الانتساب فرجع الى كونه كاذبا كما في شرح الشيخ وغيره وقوله قبل السمع على سبيل التنزل او نقول لعل انه لا
يمكن العلم به بالسمع ايض للزوم الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء الكذب عنه ويلزم من ذلك ان لا يجزم
بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تع اذ لو جاز كذبه لم يكن
تصديقه للنبي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا
على صدقه لم يمكن اثباته به وقد عرفت ان لا جزم بصدقه من حيث العقل فسد باب اثبات النبوة لتوقفه على
الجزم بصدقه ويرجع اليه النقض على كلامه هذا ظاهر سياق الشرح وعلى هذا يكون قوله فسد باب اثبات
النبوة متعلقا بقوله ويلزم ان لا يجزم بصدقه ويكون دليل قوله حجية السمع فرع صدقه تع فقدم عند قوله دالا
على صدقه ويجوز كلامه راجعا الى الله تع ويمكن ان يكون معنى الكلام اذ لو جاز كذبه تع لم يمكن تصديقه للنبي دالا على
صدقه واذا كان كذلك يفسد باب اثبات النبوة واذا كان كذلك ارتفع الوثوق عن كلام الرسول فلا يجزم في كلامه
فلا دليل سمعيا اما السنة فظ واما الاجماع والقياس فلثبوتهما بكلامه واما الكتاب فلان المفروض تجويز كذبه
تع عن ذلك من العالم بخلافه اي خلاف ما ذكروا التصديق به ليس لانه لا يصح ذلك من الجاهل بل لانه يصح من العا
لم بما لا يمكن النزاع فيه لا م امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب اي قوله امتناعا عاديا فحمل الامتناع
العقلي على الامتناع الذاتي المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب على الله تع ومنع امتناع اظهار المعجزة على
يد الكاذب امتناعا عاديا فكذلك لو امكن بالذات لسد باب اثبات النبوة فلما امتنع ان لا يسد باب اثبات
النبوة لو لم تحرم بعدمه بمدرك اخر كالعادة اقول فيه نظر لان الظ ان مراد المستدل من الامتناع والجواز
الامتناع العقلي بمعنى عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي بمعنى تجويز العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه

على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان العقل جزم بسلب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا
الجزم الا انه قبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم نجزم بسلب صدور القبيح عنه فيجوز العقل اظهار المعجزة على يد الكاذب
واذا جوز العقل ذلك لم يثبت النبوة فينسد باب اثبات النبوة وعلى هذا ظهر انه يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب
على الله تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه وح يتضح الجواب الاخر وهو انا لا نم ان انتفاء
القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع العقلي بالمعنى المذكور اذ يجوز ان يمتنع لمدرك اخر وعلى ما جعله الامتناع العقلي
يحتاج الى تقدير العلم عند قوله فلا يمتنع عليه شيء ليصح قوله لجواز ان يمتنع لمدرك اخر وعلى ما وجهنا لا يحتاج اليه
كما لا يخفى فيحمل الحمل على ما ذكرنا تحرزا عن مخالفة الظ وورود الاعتراض هذا وقد يحمل المدرك الاخر ان القبح
بمعنى مخالفة المصلحة وقد يحمل انه علم قطعا انه نقص يجب تنزيهه عنه اقول فيهما نظر اما في الاول فلان العلم
بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا يستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فيلزم القول بالقبح
العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما في الثاني فلانه صرح في المواقف بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي و
يمكن الجواب عن الاول بان العلم بانه تعالى لا يفعل خلاف المصلحة انما يحصل بالاجماع على ذلك وعن الثاني بانا لم
نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى الفعل بل للكلام النفسي الذي هو من قبيل الصفة عند الا
شاعرة والاجماع متفق على امتناع اتصافه بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن
كلام لفظي ولا نفسي بل تصدر منه فعل يدل على ان هذا الكاذب نبي فالنقص لو كان انما يكون راجعا الى فعل
الاظهار لا الى الصفة التي هي كلام نفسي فتامل وقد يحمل في المواقف المدرك العادة اذ علم بالعادة ان الله تعالى
لم يظهر المعجزة على يد الكاذب اقول ويشكل في اظهار المعجزة اولا على يد النبي الاول اذ لم يتحقق العادة بعد وعلى
هذا لم يثبت نبوة احد من الانبياء اللهم الا ان يق العلم ح حصل لخلق العلم الضروري او الالهام بانه نبي
حق او ان دلالة معجزته على دعواه حق لكن قد مر من المص ان هذا مستبعد لغير النبي وخلاف العادة وعن
الثاني انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى يعني لو اريد بقبح التثليث ما يترتب عليه عندنا
على التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه الزم هنا عدم قبحه وان اريد بالقبح معنى اخر فلا يضرنا
لانه اثبات لغير المتنازع فيه وهذا التوجيه وان كان خلاف الظ لكن لا بد من حمل الكلام عليه ليوافق السابق
ويطابق الواقع فتامل او كان احالة عبثا فان قلت الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث
يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادا من الشرع والايجاب من الله تعالى بمعنى
كشف الوجوب لا اثباته كما مر فيما سبق فان حمل قوله او كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وذلك لان فائدة
الكشف انكشاف ما في الواقع وقد حصل وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة قلت المراد انه لا فائدة
فيه يصلح ان يكون مقصودا بالذات اذ مجرد انكشاف ما في الواقع ليس فائدة مقصودة بل لا بد ان يكون في
ذلك الانكشاف ترغيبهم الى الاعمال والافعال الحسنة وتبعيدهم عن الافعال القبيحة والحاصل ان المعترض منع
العمل فيوجه ان لا فائدة للاعمال الى اخر ما قال واجاب قدس سره عن السؤال المذكور ان الظاهر من مذهب
المعتزلة ان الوجوب واخواته صفات ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان
يحمل على ان للافعال صفات في ذواتها يقتضي الايجاب والتحريم من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة
او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فاورد ذلك التوجيهين
ونسب هذا التوجيه الى بعض الخصم حيث حملوا الاحكام مستندة الى اثبات الله تعالى مع القول بالحسن والقبح
العقليين وجعل العقل من حجج الله تعالى يعرف به انه تعالى اوجب الفعل الفلاني او حرمه ولهذا امكنهم ان يخالفوا

المعتزلة

المعتزلة في كثير من فروع قاعدة الحسن والقبح اقول على ما ذكرنا من الجواب الظ عنه على ارتكاب هذا التوجيه البعيد
بل عرض الشارح من التوجيه هنا ان صفرى لكان عبثا يمكن رجوعه الى الشكر والى الايجاب فلان منه اي من الشكر
وذلك لان المراد من الشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله واقول في قوله منه اشارة الى ان الملك
ههنا رفع الايجاب الكلي الذي ادعاه المعتزلة لا اثبات السلب الكلي الذي كان مدعى الاشاعرة وعلى هذا اندفع
الجواب بان الحظ في الدنيا للنفس غير منحصر في الحسي بل اللذة العقلية اتم على ما تقرر في موضعه والعبادات
لما كانت وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كان يلتذ به النفس اكمل الالتذاذ لان في بعض العبادات
كبعض اعمال الحج لم يكن لذة عقلية اقول وفيه بحث اذ لا بد في كل عبادة ان يكون قربة الى الله تعالى ولا بد حتى لا يشتغل
بها السر ان هذا القصد وعدم الذهول عنه فيلتذ النفس به خصوصا اذا علم انه مما امره تعالى به وجعله وسيلة
الى قربه ورضاه تعالى وقد قال الله تعالى ورضوان من الله اكبر فتامل على ان ظاهر العبارة يدل على نفي الفائدة عن
فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية مطلقا والجواب ان المراد الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى
لا يكون عبثا اذ عند المعتزلة انه اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفي للخروج عن العبث مجرد كونها
له في الواقع على الفائدة فيجب ان يكون الفائدة مما علمها المكلف عقلا لان المفروض ان شكر المنعم واجب عقلا و
من المعلوم انتفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات بمجرد العقل ثم اقول ويمكن دفعه بان معنى الوجوب العقلي
ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه مشتمل على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع
وكشفه فصار الحاصل ان حسن العبادات متحقق في الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد
الكشف الشرعي عنه يحصل الالتذاذ على ما ذكرنا ومما قررنا يظهر ورود النظر على قوله فلان امور الاخرة من الغيب الذي
لا مجال للعقل فيه لا من جهة انه لا يلزم العلم بتلك الفائدة بل يكفي تحققها وترتبها على الفعل في الواقع لانه يكون بحتا
عند المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع
عنه كان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث ولا يخفى ما في المنع الذي اورده في الرد عليهم لان جواب
المعتزلة عن الدليل يرجع الى منع ولسند فهذا منع على السند وهذا وقع من المص واشار الشارح المحقق الى توجيهه حيث
اضرب عن منع لزوم المحظور الى قوله بل معلوم عدمه اما الا انه تصرف في ملك الغير اقول وكيف يتصور ضرر المالك
لانه لا يتصور منه والمالك منزه عن الاحتياج اليه قال في القول الذي بعد هذا حرمة التصرف في ملك الغير عقلا لم
فانها يبتني على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه
ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر
اقول وعلى هذا اندفع المعارضة المذكورة فانه يعد استهزاء ثم نقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء
انما يتحقق بالقصد لكن ذلك مما يعد استهزاء او كان في صورته ففيه سوء الادب فيجب ان يحترز عنه في ذلك كما قال
الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز انهم معنى مع عدم علمهم فيه سوء الا
دب فتامل وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما
مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كان اضطراريه لا يمكن البقاء والتعيش دونها او
اختياريه مما ذكرنا وذهب المعتزلة الى ان الاضطراريه جائز قطعا كما ذكره قدس سره اقول وعلى هذا
يظهر جواب اخر عما يذكره الشارح عن دليل المص على الحاظر بان لنا في كل الضدين لا ثالث لهما كالحركة و
السكون ليس اختياريا بمعنى المعنى اذ لا يمكن التعيش بدون الحركة والسكون معا والمتصف هو الافعال الا
ختيارية الا ان يق المراد بالاختياري ما امكن التعيش بدونه خصوصه وذلك متحقق في كل واحد من الحركة

والسكون لكن لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لهما مما لا يمكن التعيش بدونه فكان اضطراريا ما جاز خلو المقسم
فكل واحد من نوعيه من حيث حصول الجنس في ضمنه اضطراري اذ الجنس منحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس الا في ضمنها
ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقليين مع فرض ان
لا حكم للعقل فيها بحسن وقبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كالاكل لفواكه
مثلا ولا حكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل وهذا الخفي
ما في شرح الشرح ماخوذ مما ذكره الشارح المحقق في هذا الشرح اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل
الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بهم الصغرى السهلة الحصول الى كبرى
الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يراد الحكم الضروري ولا يخفى ما فيه من التعسف ولو اريد
انه لا يدرك بها صفة محسنة او مقبحة خلاف القسم الثاني على ما يظهر من تعبير الشارح على ما هو محتمل عدم جريانه في
مذهب من قال باسناد الحسن والقبح الى ذات الفعل دون صفته ليس هو معنى التفصيل والاجمال والجواب
بعد اختيار هذا الشق ان المراد بالصفة ما يتناول الذات ولا استبعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة على الذاتيات
كما في المثلان مشتركان في جميع صفات النفس والمراد ان العقل لا يدرك علة حسن اكل الفواكه مثلا ولا علة
قبحه من حيث انها علة على سبيل التفصيل بخصوصه وان علم اجمالا بمقتضى دليل الحظر مثلا انه مشتمل على علة موجبة
خلاف القسم الثاني اذ العلم بخصوصية العلة لا يحصل من العلم الاجمالي بثبوت الحكم على الاجمال فالمراد بالتفصيل
والاجمال التفصيل والاجمال في العلم بالعلة لا في الحكم على فعل فعل على ما يفهم من ظاهر شرح الشرح فتامل ولا
يتوهم من احد المفرده والمصلحة في التقسيم الى الجهة انه خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما يستحق فاعله المدح
او الذم بغير المتنازع فيه وهو موافقة المصلحة وما يقابله مما ليس محل نزاع على ما مر لان المراد بالمصلحة والمفسدة
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه تاما يستحق على فعله لما مر من انه عقلي بالاتفاق لكن على هذا كان المباح خارجا
عن الحسن والقبح وليس ما يدل على ان في المباح يتحقق الحكم بالحسن او القبح حيث يقول وان اردت حكم العقل بالحسن فالمفروض
انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح فيلزمكم التناقض وحيث يقول ومن قبل الفرض اذ لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة
محسنة او مقبحة ولا منافي ذكر الحكم العام بالاباحة هذا ويمكن ان يقال الحمل العقل على مفسدة فعله كالاطلاع الى ما لا يستحق فاعله
الذم وعليه فقس وتفسير الحسن بما لا يستحق فاعله على مفسدة لا ما يشتمل على مصلحة فيتناول المباح فتامل وفرضنا انه
لا ثالث لهما اقول لا حاجة الى اعتبار التضاد الذي ماله منع الجمع بل يكفي ههنا منع الخلو المستفاد من فرض انه لا ثالث لهما
قال في شرح الشرح اما قال لا ثالث لهما اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما بجعلها اشتغالا بالثالث فلم يلزم التكليف بالمحال
وفيه بحث لان الثالث ايضا حرام يجب تركه فان قيل لجواز ان يكون الثالث مما يدرك فيه جهة حسن قلنا فكذا احد الضدين فبا
لجملة لا حاجة الى نفي الثالث انتهى فان قلت المراد انه لا ثالث لهما لا من جنسهما وهو ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيندفع
ما اورد من البحث قلت محل نفي الكلام على نفي الثالث بهذا المعنى تكلف والاظهر ان نفي لا بد للزوم التكليف بالمحال من
عدم الواسطة بين الامرين سواء كانا امرين لا واسطة بينهما كالحركة والسكون او ثلاثة امور كذلك او اربعة امور وما
ذكره الشارح من نفي الثالث لقصد التمثيل بالاول لان التمثيل به احق واظهر لا لانه لو تحقق ثلاثة لا رابع لها لم يحصل المقسم
وهو لزوم التكليف بالمحال والمراد بالتكليف بالمحال التكليف العقلي اذ التكليف الشرعي بعد ورود الشرع لانه موافق
للعقل فتامل والوجوب واضح وهو ان تناول العبد للمستلذات التي جعلها الشرع عنده تناول المملوك قطرة
من بحر مالكه بل اقل فكيف يحكم العقل بتحريمه وعلى هذا يندفع ما توهم على ما قيل من انه مثال اخرج الا انه
بعد استبعاد الحظر ولا حجة فيه وليس مثله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس فان ترجيح ضرر الخوف بكونه اشد

لتجويزه الضرر الاشد من ضرر المحمل ترجيح للاخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل وفي شرح العلامة انا نمنع
كون صون ضرر الناجز مما لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح لتسديح تحت المتنازع فيها اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز
مما حكم العقل فيه بالقبح تم المعارضة لانه اذا كان الصبر على الضرر الناجز حراما في حكم العقل كان التصرف واجبا ولم
يكن حراما وذلك لان الوجوب ينافي التحريم سواء كان الوجوب والحرمة من جنس واحد مما حكم فيه العقل بعينه بشيء او لا على
ان هذا انما كان منكرا لورود اذ لقائل ان يمنع كون التصرف في ملك الغير مما لا حكم العقل فيه بحسن ولا قبح ويخرج عن محل النزاع
الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف جعل المصنف ما نقل من دليل المحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن
عكسه ايضا على ما لا يخفى وليس غرضه الزام المعارضة في الواقع وعلى اعتقاده بل انه يمكن المعارضة بدليل المبيح بد
ليل المحرم من قبله يعني لو قطع النظر عما اوردنا على دليل المحرم كان معارضة على هذا الدليل فصار حاصل الكلام
ان دليل كل من المحرم والمبيح كان معارضا بالاخر فتعارضا وتساقطا وبطل حكمهما معا وان قطع النظر عما او
ردنا على الدليلين فهذا البحث على سبيل التنزل والاستظهار وتسليم عدم ورود ايراده عليهما فتامل فا
لبعض مباح والبعض محظور اقول او نقول الكل اما مباح او محظور ولا ادري ايهما واقع للتعارض للادلة
لبطلانها بل لبطلان الادلة المذكورة وعدم دليل اخر عام على احدهما فان قلت انا بينا بطلان حكم العقل في مطلق
تلك الافعال بالتحريم والاباحة سواء كان في البعض او في الكل قلنا فاذا جاء عن قبلها بما مر فلم يثبت بطلان حكم
العقل في تلك الافعال مطلقا فتامل والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه لغة اصل اللغة
ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا اذا اريد بالحكم المعنى المصدري وحمل الخطاب
على المعنى الاصلي كذا ذكره فلكها اقول ما سياتي في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الشرع فالايجاب نفس
قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما
لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة
الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له ثم الكلام يطلق على اللفظ الدال بالوضع وعلى مدلوله العام بالنفس على ما
هو راي الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير للافهام ولا غبار عليه واما الكلام النفسي الموجه
نحو الغير للافهام واورد عليه ان النفسي لا يقصد منه الافهام ووجه بان المراد انه يقصد من ابرازه الافهام كما هو
الظاهر ان لا افهام بدون الابراز لفظا كان او نفسيا والانسب بمذهب الغزالي ان يحمل على الثاني لان الخطاب اللفظي
ليس بحكم عند الاشاعرة حقيقة بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فان قيل
ما قيل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الشرع او ما يقوم مقامه فلو
كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الشرع الحاصل عن خطابه وذلك لان الدليل هو الخطاب اللفظي
والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون اقواله وافعاله عليه السلام كاشفا عن الحكم العام بذاته وكذا
الاجماع وغيره وايضا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الاسناد وهو متعلق التصديق على ما مر لا بالمعنى المصطلح
ههنا واندفع ما توهم ايضا من انه اذا اريد بالاحكام في تعريف الفقه خطابات الله المتعلقة بافعال المكلفين
كان ذكر الشرعية تكرارا في تعريف الفقه والوصول والسيد اما وجب طاعتهما اه هذا اعتراض مندفع بما ذكره
وكذا يندفع النقض بخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين بان الاحكام المذكورة متعلقة
بفعل الولي حقيقة مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي فان قلت تعلق الحق بماله او ذمته حكم شرعي مغاير
لاداء الولي على ان هذا لا يستقيم في صحة بيعه وصحة طهارته وصلواته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم
عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد كون المالي به حسنا لا اثره او

عز مستبع له ودكما عقلي لكون الشخص مصليا او تارك الصلوة لاحكم لشرعي ومعنى مندوبية صلوة طرتص وليه اياه عليها
لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وما قيل من ان صلوته مما يثاب مثوبه ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
ثم بل الثواب انما هو للولي عند المعروف فتامل وكذا اندفع انه غير مساول للاحكام الثابتة بالاجماع والقياس بان الا
جماع والقياس مظهر لما ثبت بالخطاب لا مثبت وكذا اندفع ان الخطاب قديم عندهم والحكم حادث لصحة قولهم حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا بان الموصوف بالحدوث تعلق الخطاب لا نفسه ليتناول ما يعم من احكامه بل يتناول ما يعم من
الاحكام المعينة كوجوب صلوة الظهر وصوم رمضان اذ لا يصدق عليه انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين على ما
يقتضيه اضافة الجمع الى المعرف باللام والحاصل ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه مما يجب
اليه الجمهور على ما سياتي وان اعتبرت بالاول فلم لا تعتبر بالثاني ويمكن حمل قوله ما لا يعم على ما لا يتناول جميع الافعال او
جميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد يجاب بانه لا يراد ههنا العموم وانت تعلم ان هذه الصيغة صيغة العموم حقيقة فهو
مجاز فيعدل عنه [illegible] الا لقرينة ولكن خلاف الظاهر وللسيد عليه قال الشارح لكنه اخص فالمراد بالتناول الساول بحسب ظاهر اللفظ
او ظهور التناول قال وقد يقال وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل وانه يركب لا واحدا منها وليس هذا كمجاز باطلاق
الجمع على الواحد بل لعلمهم انه يركب معنى الجنس بهذا الجمع مجازا مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا بتعلقه بجميع
افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان اسمي وساوي كلامه وقد يرد عليه ما هو المشهور من ان الالف واللام ابطلت الجمعية لا
مجاز في اللفظ اول مهما امر ان هذه عندكم وما هي صيغ العموم وجعلوها تحتمه فهو مجاز في عزه وقال الشارح وابطال
الجمعية لا يتناقى افادة العموم الذي هو كل واحد واحد كما فرضوا بان مثل قولنا فلان يركب الخيل فلانا وكان العامل
واحدا منهم من قبيل المجاز ويجيء في الشرح ولا فرق بينه وبين المثال الذي ذكره قال في المطول نحو قولهم فلان يركب الخيل
وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وهذا الزم من كلام صاحب الكشاف
ويمكن توجيه الكلام بوجه اخر وهو ان يكتفى بتعلق بعض الافعال بالجماعة بلا شبهة وبهذا دخل عليه الاحصر
اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد فكذا ههنا لا يمكن التلبس بجميع افراد الفعل وكذا لا يمكن بلبس المكلف
الواحد بجميع افعال المكلفين فلا مجاز فلما حمل كلها من وضع الشارع وحصل حمله اولو حصل الوضع
بهذا المعنى كان جميع الاحكام عند الاشاعرة مما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير لتفصيل الانواع لا لاصلاح
فلو حمل اضافة الخطاب الى البدع على مزيد اختصاص له بانه كان تحمله ووضعه لا يحتاج الى قيد اخر
فتامل والحاصل ان المراد من الاقتضاء والتخيير معه يصدق على سببية الزنا لوجوب الجلد انه خطاب
متعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء ولا بد ان يكون الاقتضاء صراحة بل معنى فيه وما منه ان
السببية عن الاقتضاء لكنه معنى اول ظاهر ما ورد في النص بالتخصيص بانها تسعى نحو افعل كذا حتى
يثاب نواهم اولا تفعل كذا حتى لا تعاقب فعلى ما في بعض الحواشي اذ ذكر الصيغة على افعل ولا تفعل ليس
مسلم بل الصيغة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما هو افعل ولا تفعل من مثل قوله اعتبروا وهو حكم لا على
خلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل الحكم وجوب الجلد عند الزنا فالزنا فقط فينصرف المعنى المتعلق
بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اول فبحث لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون بهذا الخطاب ورد
عليه النقض بخروج خطاب الاباحة اذ المباح غير مكلف به على ما لخ بل المندوب والمكروه ايضا وان صدق
عليه انه خطاب متعلق بفعل من كان من شانه ان يكون مكلفا من حيث كان من شانه ذلك اذ الاباحة الزم انما
يتصف بها فعل المكلف اذ المقسم في الاحكام الخمسة هو فعل المكلف لكن لا يرد النقض بفعل الولي كما مر وما تقيد
من دون الدحيث حينئذ في مقام التوحيد لانه وان صدق عليه انه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على

انه وعيد لكن لا من حيث انه مكلف بهذا الخطاب بل لا يبعد ان لا يحتاج الى قيد الحيثية للاخراج بل يكفي كونه مكلفا
بهذا الخطاب فان الحي الطبيعي ليسوا مكلفين بتعين هذا الخطاب لانه حينئذ ان كانوا مكلفين بالعلم به لكنه خطاب اخر
وان اريد المكلفون من حيث هم المكلفون في الجملة دخل فيه الاية التي ذكرنا وهو قوله ان الله وما تعبدون من دون الله
الاية على ما قرر ما ويمكن ان يلتزم انه باعتبار اشتماله على الوعيد كان حكما اذ المعنى بالذات منها هو الوعيد لا الخبر
وفيه ما مر اذا الخبر لا يدل على النهي بل الاصوب ان يقال المراد بالموعد ان الحكم المذكور لا يساوي غير المكلف وبهذا
دخل فيه الاصنام وان رايه الذي يقوله ولذا كم من المكلفين وغيره ولو سلم ان لا دور من حيث ان تصور
المعلل موقوف على تصور الحكم الشرعي بوجه ما فيلزم الدور وكان شرطا ما مكانه على تصوره بهذا الوجه الذي يطلب
من التعريف ههنا دليل في اللفظ عليه فان العادة الشرعية لا تنفع منها ذكرا اصلا فضلا عن تصور التعريف وانا لم تعتبرها
بذكره بل كل ما لا يكون جنسه ولا تعلقه على ما يستويه كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه مما لا يتعلق
بذلك الفعل كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وورد على طرده اخبار الشارع بالمغيبات التي لا طريق الى معرفتها
فيها لا من الحس ولا من العقل فزيد على الحد المذكور قيد خص به بالانشاء وهو قوله تختص به اي لا تحصل تلك الفا
ئدة الا بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة الاخبار عن المغيبات وهي قابلية
معرفتها قد تطلع عليها لا من الخطاب الشرعي فانه لا مدلول خارجيا وقد علم اذا وقع بدون اطلاع عليه وبهذا
التقرير اندفع النقض بما لا يستقل العقل به كاحوال المعاد الجسماني لانه يعلم اذا وقع وان لم يعلم قبله بالعقل
ولو فرض ان ههنا حكما لا يستقل العقل بمعرفته اصلا فالمراد النقض بهذا لانه من حيث انه مضمون الخبر كان له
خارج عن ما في النفس يمكن للعقل معرفته بدون الخبر والحاصل انه لو لم يكن من شان ذلك الخبر ان لا من شان
نوعه ذكر واوى اليه الذي يقوله وحمله يمكن ان يعلم ونوع معلمه بطريق اخر كذا الطريق الكلام في ان مدلول
الكلام الانشائي لا يمكن الاطلاع عليه الا باللفظ وانه ليس كذلك بل قد يمكن ذكره بانشاء وغيره ما في الفعل
حالة جعلا مقول الشيء وذكر بما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه موضوعا فحمل نظرا لانه لا ذكر اللفظ على سبيل
التمثيل والمراد انه لا يعلم الا بالاعلام خلاف مضمون الخبر فانه قد يعلم لا بالاعلام والالهام ايضا اعلام ويمكن
ان يقال ما يفهم من نحو لفظ اضرب معنا من حيث طلب الضرب ليس هو مدلول لفظ اضرب بعينه بل ما يعبر عنه
كيف ومدلولها مفهوم تام خلاف مدلول لفظ طلب الضرب فتامل وقد يعبر عنه ويجيء في الشرح ان مدلول
الكلام الانشائي كان اللفظ موجدا له وح يلزم ان يكون اللفظ الحادث موجدا للمعنى القديم على ما هو راي
الاشاعرة والجواب انه ما في الازل لم يكن مدلولا للكلام اللفظي الانشائي بعينه بل هما متحدان ذاتا مختلفان
بنوع من الاعتبار فتامل ويمكن حمل الخطاب في التعريف على اللفظي وحمل العادة الخطاب النفسي وهو ان كان
قديما من حيث الذات عندهم لكنه من حيث اتصافه بكونه خطابا وفائدة انما حصل من اللفظ المفهم له ولو
حمل على النفسي فهما الخطاب مثلا الا يجاب والحكم والفائدة مثل الوجوب والحرمة سواء كان الايجاب والوجوب
متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما يذكر اليه او متغايرين بالذات كما هو المشهور اما على الثاني فظاهر
واما على الاول فلظهور ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر وبالجملة مرتب احد الاعتبارين على الاخر
ههنا الخطاب من حيث الذات او من حيث قيامه بذاته تعالى معدوم على تعلقه بالافعال فلا محذور ولا دور
دفع لما يتوهم من قوله الا محصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب وهو ان الاطلاع على الشيء موقوف
الفائدة موقوف على مفهوم الخطاب المخصوص الذي لا يرفع خصوصه الا بمعرفة الفائدة فيدور او موقوف على مفهوم الخطاب
الذي هو الحكم فيكون تعريفه بها دورا فاجاب بان المتوقف على الاطلاع على الخطاب الخصوص اعني الحكم هو حصول

الفائدة لا تصورها والمعتبر في مفهوم الخصوصية او الحكم تصورها لا حصولها فلا دور وكذا في شرح الشيخ اولا
علي ما فيه فان حصول الفائدة لا يتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص بل معرفتها موقوفة على ذلك الاطلاع فلا
يندفع الدور بذلك بل الحق ان يقرر جواب الس بان العلم بحصول الشيء غير تصوره فالعلم بحصول الفائدة المخصوصة
اي ذات الفائدة ووجودها يتوقف على العلم بحصول الخطاب المخصوص اي ذاته ووجوده وتصور مفهوم الخطاب المعتد
الحكم موقوف على تصور مفهوم الفائدة فلا دور وقد قرر السيد قدس سره هكذا ثم قرر الجواب بما قرره شارح الشيخ
ثم اورد عليه مثل ما اوردنا عليه ثم اجاب بما قررنا في توجيه جواب الشيخ وانت تعلم ان ما اوردنا على تقرير جواب
شارح الشيخ وارد عليه ثم يندفع بما قررنا في توجيه جواب الشيخ بل هو جواب اخر ولعل مراده قدس سره انه اورد السؤال
هكذا قلنا ان توجيه جواب الشيخ هكذا بان يقدر لفظ العلم في نظم الكلام على ما قررنا وليس غرضه دفع السؤال عن
التقرير الاول للجواب واتمام ذلك الجواب بترجيح كلامه قدس سره الى ما قررنا فتامل قال في المنتهى والحد مع الزيادة يرد
عليه قوله تعالى خلقكم وما تعملون ونحو العقد وقد اشار اليه الشيخ بقوله وهكذا الحكم كلا انشائي وانت تعلم ان هذا لا يختص
بالمثالين بل يرد جميع الايات الواردة في الكلام ولا يختص ايضا بتعريف الزيادة بل يرد على توجيه الشيخ كلام الامدي
ايضا لان ماله حال الزيادة وقد اجيب عنه بان قيد الحيثية فيه مراد اي من حيث كونه شارعا له ولا يكون الشارع شارعا
له الا من حيث بين الاحكام وبان الاضافة في خطاب الشارع في معنى العهد اي الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقول
لو كان معنى التعريف احد الامرين لا احتاج الى قيد الفائدة الشرعية ولا احتاج الى زيادة قيد يختص به ولا الى تفسير الفائدة
الشرعية بما ذكره الس على ان التوجيه الذي يحصل هذا التعريف ايلا الى التعريف الاول المنقول عن الغزالي فانه هو بعينه الا انه
كان مشتملا على قيد زائد مستغنى عنه اللهم الا ان يقال ان اراده لبيان متعلق الخطاب فتامل واعلم انه لم يعتبر
تحصيل ما حصل لها ذكر في شرح الشيخ لا فائدة للفظ التحصيل وقال قدس سره في حاشيته الحالية فائدة ذكر التحصيل الدلالة
على ان تلك الفائدة انما تحصل بذكر الخطاب واذا فسر الفائدة بما تحصل من الشرع دون ما هو حاصل لم يدل على
ما ذكرنا فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه فلهذا امرنا بالتامل وقيل في بيان فائدة الحكم كما سيجيء لبيان نسبته الى الشارع
وهو امارات كتعلقه بفعل المكلف ونسبته الى فعل المكلف وهو سبب لها انه فالخطاب ايجاب الوجوب في الوجوب ثبوت اقتضاء
الفعل مع المنع من الترك وكذا البواقي ولما اضاف الخطاب الى الشارع ولم يذكر تعلقه بفعل المكلف نبه على الحياة
التنبيه الاولى بقوله التحصيل اقول هذا الوجه انما يكون موجها لو ذكر لفظ التحصيل في تفسير الخطاب الذي هو الحكم لان
الخطاب من حيث تعلقه بالشارع كان انشاء والكلام في فائدة الخطاب التي هي السور حكم سهوا وصم كما قال اما
راجع الى الامدي على ان يكون قوله وهو مطرد معمول قوله واما راجع الى الزايد فيكون معمول قول الشيخ واراد وابا
لطارح الخارج على هذا النحو من الادراك لا العقل حتى يتناول الاعتقاد والجهل بل نقول قد يكون مصداق
الحصة نفس هذا النحو من الادراك باعتبار اخر كما اذا اخبر احد عن شيء حاصل في نفسه هذا النحو من الادراك فتامل
واما تركه في جميع وقته وقد سمى سببا للعقاب اولا فتامل حيث جعل سبب العقاب في الحرام هو ترك
الكف بل الظاهر ان سبب العقاب في الزنا مثلا هو فعل الزنا على ما صرح فيما بعد حيث قال سببه ذلك الفعل سببا
في الزنا مثلا هو فعل الزنا للعقاب كيف وقد قال ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو مقدور ولا يخفى
ان هذا التقسيم انما يلائم مذهب من قال باشتراك الامر بين الوجوب والندب والنهي بين الحرمة والكراهة فتامل
فالايجاب هو نفس قوله افعل ان حمل الايجاب على نفس توجيه الكلام على ما فهم من ظاهر التعريف المذكور فلا تكلف في هذا
هذا وان حمل على النفسي فالمعنى ان الايجاب نفس معنى قوله افعل فان قلت الوجوب مترتب على الايجاب تعالى او موجب
وذكر بناني الاتحاد فاجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ثم رجعه الى ترتب احد الامرين على الاخر

والحاصل

والحاصل ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه على ما مر قال قدس سره وهذا اجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة
اقول هذا ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكر قدس سره في حاشية المطالع المقولات متباينة بالذات فلا يندرج ما
يصدق عليه احديهما فيما يصدق عليه الاخرى والاتصاف بعلمه المقولات تعامل الاولى في الجواب ان من
قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه و
لهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الا
نفعال او الكيف على ان يكون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات
لانه من اقسام الكلام النفسي عندهم والاعتراض غلط في غلط ولا احتياج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية وقد يحمل على
كلام الشيخ ان ما ذكره انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو
كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو المط ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به
حقيقة فتامل واما من يرى ان الترك نفي الفعل قوله الاظهر ان يقول واما من يرى ان الطلب قد يكون بنفي الفعل
معا لما لقوله الطلب دائما الفعل وكلامه مشعر بان الاتفاق قد يكون للترك والخلاف في ان ذلك الترك هل هو نفي الفعل
او كف النفس عنه الذي هو فعل ايضا وليس كذلك لئلا يتوهم انه قد تركنا شارحا لمط التوهم الى ان تارك صلوة الظهر
مثلا في اول الوقت اذا اتى بها في باقي الوقت لم يكن تاركا للواجب الموسع جميعه لان المذهب المختار في الواجب الموسع وان
كان هو ان وقته جميع الوقت لكن كون المجموع وقته معنى انه يجب الاتيان بجزء منه على ما على فالواجب الموسع هو المفهوم الكلي
الدائر بين الصلوة في اول الوقت وفي وقت بعده وكذا في ساير الافراد وترك العام انما يتحقق بترك جميع افراده ففي ترك
اول الوقت واتى بها بعده ليس تاركا للواجب جميعه لكن لما اطلق عند عدم الانسان مثلا انه عدم الحيوان بناء على ان الانسان
حيوان فاذا عدم الانسان صدق انه عدم الحيوان في الجملة زيد قد احتج لدفع ذلك التوهم والا فلا حاجة اليه عند التحقيق
هذا اشارة منه الى انه لا حاجة الى القيد المذكور هذا وقوله على انه لو لم يذكره لم يخل علاوة للدفع المذكور لغرض دفع
احترازا عن الاعتراض المذكور المعبر عنه بالتوهم فكانه قيل هذا الوهم مندفع بالقيد المذكور على انه لو لم يذكره لكان مندفعا
ايضا وذلك لانه على تقدير تسليم اطلاق التارك للواجب الموسع على تارك الظهر اول الوقت الاتي بها بعده لم يستحق
الا ان تاركه مستحق للعقاب في الجملة لان تاركه مطلقا مستحق له فالا يراد وحمله على انه بيان لكون القيد المذكور غير محتاج
اليه اذ لا يخل عدم ذكره بالتعريف لان المعترض هو ان تاركه الفعل سببا له في الجملة للعقاب وهو لازم من اتيانه
بسابه دائما وعلى جميع التقادير ومن اتيانه بسابه على بعض الوجوه فان الواجب الموسع بل وجوبه داخل في التعريف بدون
ذلك القيد على ما في حاشيته قدس سره وخلاف الظاهر كما لا يخفى وفي ذكر قيد الحيثية كلام سيجيء علم انه يفهم اعتبار العلم وعلى ما
من شانه ان يفهم لغاية ثني احدهما ان العبارة العامة مصادرها كون الافهام بالفعل فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل
وثانيهما ان المعتبر هو العلم بكونه في الجملة فالا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا بل ان كان عالما يكون
لغوا الحسن الطاعة ذكر التقدير وليس المراد من صحة يفهم معنى الحالي او الاستقبالي بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل
لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصحة الفهم في التعريف الاحتمال المعنى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال كذا
ذكره قدس سره اقول فيه تامل لان ذكر العلم المعتبر انما يكون من جانب المخاطب او من جانب المتكلم فعلى الاول يتوجه انه لا
يخاطب في الازل الا ان يقال معناه انه لو كان مخاطب في الازل لعلم انه يفهم فيصح وعلى تقدير اعتبار علم المتكلم ايضا وان
كان لا زمنيا لكن لا شيء منهما غير معتبر في مفهوم كون الكلام خطابا والظاهر ان مراده قدس سره ان المتكلم علم في الازل كونه مفهما
في المآل فيصح الخ مامن شانه ان يفهم في المآل لكن لا يقع الافهام منه وصار الحاصل انه معتبر في كون الشيء خطابا وقوع

الافهام في شانه في احد من الازمنة الثلثة وهذا حق لكن يرد عليه انه ان اعتبر في صيغة لنهم انه يقع الافهام حالا او
مآلا على ما اشار اليه بقوله بل مطلقا لا اتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده فهذا الحصل من صيغة لم
وليس هذا افاده لمطالع العلم وان لم يعتبر ذلك بل احدث على وجه يتناول الامكان العرفي الذي لا يخرج من القوة الى
الفعل اصلا فيتجه انه خلاف وضع صيغة لنهم فيجب زيادة العلم لا يعتقد انه يحصل وقوع الافهام وفيما ما فالحاصل
ان العلم تابع للمعلوم فاذا اعتبر في المعلوم الوقوع فيلزم من العلم ذلك لكن صيغة المعلوم والا فلا يلزم من العلم ذلك اصلا
فافهم   وعلى حد التحريم طردا وكذا استقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالسنة المستفاد من كف اذا حصل منه
فقد اورد هذا المثال نقضا على تعريف الامر والنهي عكسا وطردا بناء على اعتبار قيد الكف في التعريفين وجودا وعدما
واجيب بان المراد الكف عن فعل هو ما حد صيغة الطلب وفي مثل كف عن الكف هو سائر الكفات ولو اعتبار اوح
لا اشكال في الكلام اللفظي وهو ظ ولا في النفسي اذ يعتبر باعتبار اللفظي هذا وانت تعلم ان تعريف هذا القيد في
التعريف لا يخرج عن تكلف وعلى جميع التقادير لا يرد النقض بمثل لا تكفف لانه طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير
كف   بان نفي الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق اه ما حاصله ان المقصود بالذات اما تحصيل ذلك الفعل الذي
هو الكف عن الزنا كما كان المقصود من صل تحصيل هذه الاركان المخصوصة او يكون الغرض يتعلق بنفي الزناء و
عدمه وانما يطلب الكف عنه لا انه لتحصيل العدم في ضمنه لانه مقدور دون العدم اقول وعلى هذا التحقيق يمكن دفع
النقض عن تعريفي الامر والنهي على ما ذكرنا بان المقصود بالذات في صيغة كف عن الزنا طلب فعل الكف وتحصيله
وفي لا تزن كان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه فصار حاصل التعريف ان الامر طلب يعتبر من حيث يتعلق بفعل
والنهي طلب يعتبر من حيث انه يتعلق بترك الفعل وعلى هذا لا حاجة الى قيد الكف في التعريفين واذا اريد تعريف الامر
والنهي اللفظي فصل الامر صيغة تطلب بها الفعل طلبا اوليا سواء كان ذلك الفعل كفا او غيره والنهي صيغة تطلب
بها ترك الفعل طلبا اوليا اي بالذات فالمقصود بالذات في جميع الاوامر ليس الا طلب حصول الفعل سواء كان غير كف
او كفا والمقصود بالذات في جميع النواهي ليس سوى عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض
الاصلي ففي اللفظي يتم التعريفان من غير حاجة الى اعتبار الحيثية بل الاعتبار ههنا حقيقي لا اضافي وفي النفسي لا يتم
الا بالاضافة ولما كان كف عن الزنا وان كان المدلول المطابقي له هو ايجاب الكف عن الزنا وتحصيل هذا
الفعل لكن قد يستعمل في تحريم الزنا بان كان المقصود منه الكف عن الزنا من حيث انه كف عن الزنا حتى كان المقصود
بالذات نفي الزنا وعدمه حكم الشيخ بانه ايجاب للكف وتحريم للزنا هكذا تحقيق المقام   حيث يستحق تركه في
جميع وقته سببا للعقاب اقول ههنا نظر لانه ان اريد بالترك معنى عدم الفعل ونفيه فعلم انه قد مران بناء
هذا التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب وان اريد معنى الكف فمعناه انه كم من تارك الواجب لا
الكف النفسي عنه بل اما لما ترجح احد الطرفين او مع ترجيح جانب الفعل اذ لم ينته الى حد الوجوب حتى يترتب
عليه الوقوع اذ لا شك انه بمجرد عدم الميل الى الاقتضاء وعدم اراده احد الطرفين المقدورين لا يترتب الفعل ولا يجب فيه
صدور فعل الكف من النفس وتعلق اراده منه بذلك الكف لانه فعل اختياري لا محالة لانه صار سببا
للثواب والعقاب بل عند تركها على حالها لا تحصل الفعل ولا شك ان في هذه الصورة تحقق العقاب فالحق ان
يذهب الى ان عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان في قدرتنا ان نفعل ونحدثه حتى يتم انه عدم ازلي لا يصلح لذلك
بل بمعنى ان في قدرتنا ابقائه على حاله بان لا نفعل وان نقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ما قررنا يظهر
الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجبا
لانه مقدم الواجب فتامل   ما يعاقب تاركه ح لو اول هذا انما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض وكان

يرجع الى تعريف المصنف فانه اصطلح تركه سببا للعقاب يرجع الى هذا   لان ايعاد الله صدق في شرح الشرح قد ذهب
بعض المتكلمين الى ان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد وقال قد لحقه في بيان كلام الشيخ لان الايعاد بالعقاب
خبر واخبار الشارع صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لا ذكر وان كان تركه في عرضة تتعلق بكرما وفضيله
اقول يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه
كذب بل لخصوصه كونه وعدا يجب الوفاء به فتامل اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلام الشارع على مذهب
من قال بالعفو مقيد بعدم العفو والا يلزم الكذب على اي حال وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو
فلا يتفرع على هذا التقدير واما الايعاد لا يتحقق في ترك جميع الواجبات فيظهر عند قول الشارح والمراد بالايعاد نوعها   جوابه
نص الشارع به او بدليله   فيبطل طرده وكذا يبطل عكسه بالواجب الذي قطع بانه غير واجب اذ لا انتفى يخاف
على تركه ح اقول الجواب عن النقضين ان المراد بان يخاف على تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف في الا
ول وعدم الخوف في الثاني ناش من خصوصية المكلف على انه لو قيل المراد ما يخاف بالعقاب على تركه في الجملة
سواء كان الى نفس ذلك المكلف او غيره يسقط النقض الثاني وكذا لو قيل ما يستحق ان يخاف على تركه فتامل
وقد يجاب عن النقض على هذا التعريف طردا وعكسا بان التعرض ههنا لبيان الاحكام التي يجب على المكلف
العمل بها وهي التي يتعلق علمه بها ضرورة او اجتهادا على ما نبهت عليه في بيان تعريف الفقه فاذا ظن المجتهد غير   او
الواجب واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس اذا شك في ذكر لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التعر
يف الاولين بان المراد بالعقاب والايعاد ذكر امارة العقاب وظهور التخلف عن الامارة ثم لا يخفى ان يخاف
في التعريف الثالث ان كان من الاخافة يرجع الى التعريف الثاني وان كان من الخوف فلا يرجع ورجح العلامة
فلا يرجع وانت خبير بان هذا مقتضى تعريف كلام المص حيث جعلها تعريفات متعددة   نص الشارع به او بدليله
في شرح الشرح اشارة الى دفع ما ذكر في المنتهى من انه ان اريد به نص الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع اذ لا نص في
كل واجب وان اريد نفي اهل الشرع فدور لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لدار قلنا
الرسم وان صح بتابع المهيات فلا يصح لما لا يتحقق الا بعد تحققها واعترض العلامة بان الموقوف على الوجوب
هو تحقق اللازم لا تصوره وبان توابع المهيات كلها لما لا يتحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان تابع المهية
قد يتأخر عنها بالزمان كلام اهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم وان الغرض
من تعريف الواجب ان نعرف ان اي فعل واجب فيذم تاركه فاذا عرف يذم اهل الشرع وهم لا يعرفون ما لم يعرفوا
الواجب ولا يعرف الواجب ما لم يعرف اللازم كان دورا كما ذكره المص في تعريف الوجوب بما يحلف تاركه باختلاف العوامل
نعم لو قصد مجرد الرسم بالنسبة الى غير من يذم كان وجها اقول فيه بحث لان الغرض من تعريف الواجب ان نعرف ان اي فعل واجب
فنفعله وجوبا لا انه يذم تاركه والحاصل ان اهل الشرع وهم هؤلاء الموفون قد احاطوا بما هو واجب وعلموا كل
لا من التعريف بل من الادلة الدالة على وجوب كل فعل فعل وبعد هذا ارادوا ان يعرفوه لنا ويميزوه بعلامة يدل
عليها بالقياس الينا فاذا عرفوه بما يذم تاركه عند اهل الشرع لم يلزم دور اصلا الا بالنسبة اليهم ولا بالنسبة
الينا لان الغرض من تعريف الوجوب بالنسبة الينا ان نعلم ذلك الفعل بعنوان كونه واجبا لا لان يذم تاركه ولو كان الغرض
اليه ذلك لم يلزم دور لان التعريف وقع بذم اهل الشرع وهم سابقون علينا لان معرفتهم ليست من التعريف بل من غيره اه
كلام الشارح على ان الدور على ما ذكره غير الدور الذي قرره المص هو مندفع بما ذكره العلامة فما ذكره ليس جوابا عن كلام
العلامة بل هو بيان للدور بوجه اخر ثم ذكره في توضيح انه لم يمكن هذا التعريف بالرسم مخطور فيه لان يذم صنف هنا
يصلح للحال والاستقبال عند تحقق الوجوب يصدق انه يذم في الاستقبال ولو سلم فالمطلقة دائم الصدق على

على ما هو المشهور ولو سلم فالمراد ما يصلح ان يذم وللحجة على ما ام نظره في تعريف الواجب هذا ولا يخفى ان الظاهر من كلام المنتهى
انه على تقدير كون التعريف حدا يلزم الدور وعلى تقدير كونه رسما يلزم تاخر التعريف عن المعرف ولا يخفى ما فيه فان كلا المحذو
رين يلزم على كل من التقديرين والظاهر ان مراد المصنف انه لما كان الذم موقوفا على تحقق الوجوب فلو كان تعريف الوجوب
به حدا يلزم توقف الشيء على نفسه وان حمل على انه رسم فمقول التعريف المرسمي انما يصح على ما يتاخر زمانا عن المعرف وههنا
قد تاخر هذا مقتضى سياق كلامه لكن اللفظ لم يساعده فتامل فلذكر اي فلان الواجب المخير عند المصنف يذم تاركه
على تركه باي وجه فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل ان العبد لادخاله ايضا كما ذكره غيره من اصحاب الفن اذ كما ذكر المقيد المخير
الواجب المخير وهو الموسع والكفاية وفيه بحث اذ كان الواجب في المخير هو احدها لا جميعها فكذا في الواجب الموسع كان الواجب
هو احدى الصلوات الواقعة في اجزاء الوقت فالواجب الموسع يؤل الى المخير باعتبار الافراد الواقعة في اجزاء وقته
ولعل الباعث له على ذكر الفرق ان المصنف اختار في الموسع ان الجميع وقته وفي المخير ان احدها واجب لكن عند التحقيق
كان الواجب في الموسع ايضا احدها لان معنى كون الجميع وقتا على ما لا يخفى انه اذا اوقعه في اي جزء من اجزاء الوقت فقد
اوقعه في وقته فتامل اقول يرد على المصنف في ايراد قيد في التعريف لادخال الواجب الموسع وعدم ايراد قيد لادخال
خال الواجب على الكفاية مثل قول القاضي بوجه ما مع ان هذا مغن عن القيد الاول والاول لا يغني عنه كما لا يخفى
لانه ان نظر الى ظاهر اطلاق العبارة لا يحتاج فيهما والا فيحتاج فيهما بل الاحتياج في ادخال الواجب على الكفا
ية اتم لان عنده وعند سائر المحققين الواجب في الكفاية كان واجبا على الجميع لكنه يسقط وجوبه بفعل البعض
الاخر وفي الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا في جميع الوقت الا انه يسقط بالاتيان في بعض منه بل الحق ان
الواجب المخير على مذهبه ايضا احتياجه في الادخال الى قيد بوجه ما مثل احتياج الواجب الموسع على ما عرفت آنفا
فتامل واعلم انه قد يستشكل ههنا وهو ان تارك جميع السنن آثم وكذا اذا ترك ما هو شعار الاسلام في بلد كترك الا
ذان مثلا مع انه مندوب لا واجب اقول في الجواب انه قد يكون شيء مندوبا من وجه وواجبا من وجه آخر كما يجوز
كون الشيء مباحا من وجه وواجبا من وجه آخر على ما لا يخفى من مذهب الكعبي ويجوز كون الشيء واجبا وحراما من
جهتين كالصلوة في الدار المغصوبة فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون مندوبا من حيث خصوصية
ذاته وواجب لا يجوز تركه من حيث استلزامه للواجب الذي هو العدد المشترك بين الكل وكذا نفس الاذان من حيث هو
سنة لكن لتوقف الواجب وهو اشاعة الاسلام واعلاء كلمتي الشهادة يبنى عليه واجب وبالجملة الواجب شيء
والمندوب شيء آخر ولا يخفى ان هذا زيادة تفصيل وتوضيح في بيان مذهب الكعبي في نفي المباح وقد اجيب عنه بان
الاثم والذم ههنا ليس من حيث انه تارك للمندوب بل من جهة الاستهانة اقول وهذا يدل على ان ترك الاذان مثلا
للتهاون لا لقصد الاهانة جائز وفيه تامل فان قال القاضي اي ان قال القاضي صلوة النائم والناسي و
الركعتين في صلوة المسافر كما يصدق عليه الحد يكون داخلا في المحدود لانها واجبة الا ان وجوبها سقط عنهم
بالعذر والمحدود اعم من الواجب الذي يثبت وجوبه والذي يسقط وجوبه قلنا في الجواب لا حاجة الى زيادة
هذا القيد لانعكاس الحد وادخال الواجب الكفائي والموسع اذ نقول كما جاز ان تكون الصلوة كانت
واجبة على النائم بعموم الكتاب والسنة لكنها سقطت للعذر جاز ان تكون صلوة الجنازة مثلا كانت واجبة على
كل مكلف بعينه لكنها سقطت بفعل البعض فتارك صلوة الجنازة كان مذموما بتركه مطلقا اي كان بحيث
لو تركها يذم وان باشر الاخر لكن سقط هذا الواجب وارتفع بفعل البعض فالوجوب الكفائي على هذا التوجيه
غير ما يجيء انه المختار ويظهر اختصاصه بتوجيه قول القاضي على ما قرر ولزومه منه واذا كان تاركها مطلقا
كان مذموما لا تاركها على بعض الوجوه فاذا لم يذكر قيد بوجه ما في التعريف واحد الترك على العموم لا يستغني

التعريف بعدم شموله للواجب الكفائي اذ حاصل التعريف ان الواجب بالمعنى الاعم الشامل لما سقط وجوبه ولما لم
يسقط وجوبه وما لم يثبت ما يذم تاركه بتركه مطلقا اي ما كان يذم تاركه بتركه مطلقا لا على بعض الوجوه سواء
سقط ذلك الذم المتعلق بجميع تروكه كالواجب الكفائي اولم يسقط كغيره واذا تعلق بجميع تروكه الذم فلا حاجة
الى قيد بوجه ما لادخاله وتعلق الذم بجميع تروكه لا ينافي سقوطه بعده كما ان تعلق الذم بترك الصلوة النائم
بخصوصه وهو تركه حين النوم لا ينافي سقوطه بالعذر فقولك اي بجنب الذم معناه انه يثبت ويعم كل واحد بعينه
او ان كل واحد يستوجب ويستحق الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل المكلف الآخر واذا اعتبرت بالوجوب الساقط
في الفعل في جانب المحدود وجعلت الصلوة النائم داخلة في المحدود فلا يعتد بالوجوب الساقط في جانب الحد
فيجعل صلوة الجنازة انها كانت يذم تاركها على جميع التقادير لكنه سقط ذلك الذم والملخص انه كما جعلت المحدود
شاملا للواجب الساقط وجوبه ولما لم يسقط وجوبه فان جعل الذم المخصوص في الحد شاملا لما لم يسقط ذلك الذم
ولما يسقط بعد وجوده ومثل هذا الحال في الواجب الموسع فان صلوة الظهر مثلا كانت واجبة في كل واحد واحد من اجزاء
وقته حتى انه كانت بحيث لو ترك في بعض تلك الاجزاء كان يذم لكن يسقط ذلك الوجوب وذلك الذم المتعلق بجميع
تروكها بفعل المكلف في بعض تلك الاجزاء وعلى ما قررنا يظهر لك ان اكثر المتصدين لحل الشرح يحومون حول
الكلام ولم يصلوا الى ما هو المرام والتكلان على التوفيق وللقاضي ان يقول يعني اذا ترك واجب فهناك
ترك مخصوص وتارك موصوف به فالتارك للواجب تارك بذلك الترك الواجب المخصوص والذم انما يلحقه بسببه
فتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك واحد لا يتغير
في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يات به غيره يلحقه الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحق فهناك ترك واحد
يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه ولو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية
ما اذا قيد دخل قطعا واما التارك الذي هو النائم فان تركها في حال النوم مغاير له حال عدمه ولا يلحقه بسبب
الترك الاول ذم اصلا فعلم ان ترك الكفاية وترك النائم امران متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه
فاذا اريد ادخال احدهما اعني غير المتغير في تعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر نقضا على التعريف
اذ ذكر القيد لا يناسبه فتامل ان كان ثبت بقطعي اي دلالة وسندا والظني مقابله فلا قطعي في
احدهما او فيهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ظني فيهما كما اشار اليه بهذا كما ذكره فلا يكون موافقا
لما في شرح الشرح وغيره اقول لا يخفى ان دلالة الامر في موضع فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب القراءة في
الصلوة غير قطعي اذ استعمال صيغة الامر في غير الوجوب شائع فلا قطع والحق ان يتمسك في ذلك بالاجماع او
بكونه من ضروريات الدين فتامل يخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل اي النوافل المطلقة والا فا
لنوافل الموقتة داخلة في عموم كلمة ما وهذا كالحج فان وقته مقدر يعني لكنه غير محدود وهو ما لم يقدر له وقت
كالزكوة يعني لم يقدر لها الامام شهرا معروفا اي ذلك الشهر المخصوص من حيث انه يعين الامام ليس اداء وان كان وقو
عها فيه من حيث انه من اجزاء زمان ايتاء الزكوة اداء وقيل ان تعيين الحول لا يشترط فلو كان الشهر قبل حولان الحول
كان ايتاء الزكوة تعجيلا لقوم مقام الاداء وليس المراد بالاول ما يضايف الثاني والا خرج مثل الحج فانه ليس قضاء
لو وقع ثانيا فيما قدر له شرعا اولا واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة
المقتضى في الاستدراك بل المراد ما ليس ثانيا والثاني اذا ذكرها ماخوذ من قوله من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه
لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل

على هذا انها وقت مقدر اولا هو وقت العمر كان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو بعد العمر قلت النقص قدرت وقتا
له باحاديث المذكورة اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل حتى قضيه العمل لامن
تقدير الشرع فان اجيب بان التقدير بمعنى التعيين ولو بوجه والتعيين عمارة عما عداها بل يدفع بان العمر ايضا
كذلك متميز عما سواها فلا فرق بهذا الوجه وان قلت لعله ذهب الى ظاهر الاحاديث فجعل القضاء مضيقا
وفيه زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار كذا ذكره قدس سره اقول يمكن المناقشة بان النوافل المطلقة
انما يعلم كون وقتها جميع العمر لا بعضها بالاجتهاد وذلك بنصب الشارع الدليل على ذلك وقد قلنا ان ما لا يتعرض
لتعيين وقته من العبادات موقتة بجميع العمر كيف ويخير المجتهد لا محالة ان يجعل وقتها جميع العمر وتقدير الشارع اعم من
ان ينص به او ينصب عليه دليلا وما نحن فيه من قبيل الثاني ثم كون وقتها ليس جارحا عن اوقات العمر علم بالعقل واما
ان وقتها تمام العمر لا بعضه فانما علم من الشرع نصا او امارة فتأمل والاظهر ان يقال في الجواب ان المراد من التقدير
تقديره وتعيينه من اوقات عمر المكلف ولا اشكال اذ خرج النوافل ويدخل القضاء ثم اقول وههنا اشكال آخر
لا يندفع بذلك وهو ان بعض الواجبات كانت تجب وقتها تمام العمر فكلما الى به كان اداء كالزكوة وصلوة الزلزلة عند
الامامية فاذا فرض انه وجب اول زمان التكليف زكوة او زلزلة ولا يتركه وهو احيانا فلم يصدق انه له وقتا
مقدرا شرعا ويمكن الجواب عنه بان المقدر له اعم من ان يكون مقدرا له بالنسبة الى ذلك المكلف او غيره نظرة ما قيل
في القضاء المستدرك لما سبق له وجوب مطلقا سهوا على انه لا يشترط الوجوب عليه فيكون معناه فعلا اولا لتحج
الاعادة فان قلت قد دخل القضاء قلت هذا القائل اخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت
الى الفعل كما في التعريف الذي ذكره الغزالي في المستصفى والامام الرازي في المحصول حيث قال الواجب ان ادى في وقته
يسمى اداء ومما نقلنا يظهر ان الاعادة قسم للاداء اذ لا شك في صدق هذا التعريف على الاعادة وجعل العادة بمعنى
الاداء فحمل التعريف دورا وما ذكرنا سقط ما في شرح الشرح ظ كلام المتقدمين والمتأخرين ان العلم اقسام
متباينه وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولا نطلع على ما يوافق كلام الشيخ كلام الغزالي ان
الاداء ما يؤدى في وقته وما شعر ذلك لولم ما قيل في اطلاق العادة على الاعادة انتهى ومما هو نص في ذكر قول
البيضاوي في مرصاده حيث قال وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء
ان كان مسبوقا باداء مختل سمي اعادة ثم كلامه في منهاجه خلاف ذلك حيث قال فيه العادة ان وقعت في وقتها
المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة ولعل ما ذكره الشيخ حيث قال وان وقع في بعض عبارات العلماء
من خلافه اشارة الى امثاله واما ان حمل كلام المصنف عليه يتكلف ظ لظهور ان او لا في تعبير الاداء معا بلا لها
تنافي تغير الاعادة وهو مصلى يعمل قطعا فالامر فيه هين بعد ما خفي عند الشيخ ان الاصطلاح الشائع في لفظ
الاداء ما ذكره فتأمل كخروج ما فعل في وقت الاداء سواء كان فعلا اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانيا فكان
اعادة ان فعل لخلل في الاول او لعذر او فعل ثانيا لا لشيء منهما وللتعميم الى ذلك التعميم اصل لخروج الاداء وا
خرج بقوله استدراكا عن اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها اي بلا عذر او خلل في الاول على ما هو الظ
من لفظ الاعادة فان تلك الصلوة لا تسمى اداء ولا قضاء ولا اعادة اصطلاحا وان سمي اعادة لغة واما
اعادة الصلوة المؤداة خارج وقتها في وقت آخر لخلل او لعذر اي اعادة صلوة القضاء فهي داخلة في القضاء
ولا يسمى اعادة اصطلاحا وما لم يسبق له وجوب كالنوافل قال قدس سره اي الموقتة فان اطلاق القضاء
عليها مجاز اقول ادخال النوافل الموقتة في الاداء على ما عرفت واخراجها عن القضاء تحكم واطلاق الناظر
في صلوة السهو فما بعده لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب اقول هذا انما ينفي قول من قال بوجوب فعلها
المؤد وجوب الصوم عليهما زمان النوم والحيض والاولى وجوبه عليهما بعد النوم والحيض
لا خلاف لاحد فلا ثمرة ان الامر في هذا الخلاف بالعكس من ذكرهم العدول من الصلوة الى
الصوم لعدم القائل بالفصل ليتجه في الحائض

[illegible]

[illegible]

حال

حال النوم اما من قال بانها واجبة حال النوم فان لعطل المكلف بعده فلا اشكال اذ اللازم عليه جواز ترك
الواجب في وقت فعله لا في وقت وجوبه ولتصدق عليه تعريف الواجب اذ يذم تاركه من حيث انه واجب وقد وجب
في حال النوم باتيانه فيما بعده لا في حال النوم ثم اقول لا يبعد ان يقال هذا الخلاف راجع الى الخلاف في ان القضاء
هل وجب بامر جديد او بالامر الاول فمن قال بوجوبها بامر جديد لا يقول بوجوب صلوة النائم ومن قال بانها
واجبة بالاول قال بوجوبها فان قلت ايجاب الصلوة حال النوم تكليف العاقل وتكليف بالمحال اذ ليس في قدرته
حال النوم الاتيان بالمأمور به قلت ايقاع الفعل في حال النوم ليس بلازم بل ايقاعه بشرط النوم ح والايقاع في وقت
ان المطلوب ايقاعه بعد النوم واما انه تكليف الغافل فالجواب ان التكليف عندهم كان ازليا وح لم يوجد
المكلف بعد وهذا ليس بمح عندهم بل هو مذهبهم واما التعليق التنجيزي لم يحصل كون الفعل مطلوبا وقد
عرفت انه ليس زمان النوم بل بعده فتأمل والحاصل ان الفعل لا يعدم فان قلت الزكوة المعجلة قد قدمت
على وقتها فلا يصح ان الفعل لا يعدم على وقته قلنا قد جعل ههنا ملك النصاب الذي هو سبب لها قائما
مقام السبب وجعل وقته بذلك موسعا فلا يعدم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خا
رجه فهل هي اداء وقضاء قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي يصار في حكم الاداء ما ذكره قدس
سره والسر في جعل الباقي في حكم الاداء ان الصلوة فعل واحد مرتبط فهي نية واحدة ولما وقعت الركعة الاولى في
الوقت فحسن النية لا يصير لفوت وقته فيجب فيه الاداء نية واحدة اقول ويمكن ان يقال ان وقت صلوة العصر التي
وقع ركعة منها في وقتها والبقية في وقت المغرب صار بسبب الحديث موسعا وذلك العذر من وقت المغرب
صار حقا كالبيان لكل العصر وبينها ولا يبعد ان يقال ايضا وجب عليه النية بهذا التفصيل وهو ان بعضها اداء
وبعضها قضاء وفيه انه قد لا يعلم المصلي ان اي بعض منها وقع في وقته حتى ينوي فيه الاداء فيه تأمل
ويسقط بفعل البعض اي لا يسقط الاثم بفعل البعض لكن اذا ظن المكلف انه قام به غيره فلا اثم به شرعا
ولا اثم يدل عليه كلام الشيخ في تعريف العاصي للواجب حيث قال وكذا فرض الكفاية فانه يلزم تاركه اذا لم يقم به غيره
في ظنه وقد صرح بذلك في بعض الحواشي وقال في المنهاج موافقا لما في النهاية فان ظن كل طائفة من المكلفين
ان غيره فعل سقط الواجب عن الكل وان ظن انه لم يفعله وجب على الكل وان ظن البعض ان غيره اتى به وظن
الآخرون ان الغير ما اتى به وجب على الآخرين دون الاولين ثم بعضهم ذهب الى ان الوجوب على الجميع من حيث هو
اذ لو كان على كل واحد كان اسقاطه على الباقين رفعا للطلب ونسخا مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل خلاف
الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون العام للجميع بالذات وبكل واحد بالعرض
واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بحصوله بفعل البعض
ولهذا ينسب السقوط اليه والا فلا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الوجوب بلا نسخ فتأمل
والاختلاف في طرف قال قدس سره هذا جواب عما يقال من ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط
فيختلفان وتحرير الجواب ان اختلاف شيئين في طرق الاسقاط بان يسقط احدهما بطريق ولا يسقط به الآخر
لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل للردة والقتل للقصاص متفقان في عام الحقيقة مع ان الاول يسقط
بالتوبة دون الثاني قال في شرح الشرح الظاهر المحقق لما بين ان الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو ولم يسمع جعله
جوابا لمثل هذا السؤال اقول يمكن ان يقال انه يسمع بان كان جوابا على تقدير التنزل والاستظهار كانه قيل
لو سلم ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض الآخر فلا نسلم ان الاختلاف في طريق الاسقاط يوجب الا
ختلاف في الحقيقة اقول ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم هو ان الاختلاف في طريق الاسقاط يوجب الاختلاف

في الجمعه النوعيه والواجب العيني والكفائي يحملان نوعا دون الجنس حتى يلزم ان لايكون الواجب الكفائي واجبا
اصلا و قد علم العامه فقد علم عدم المانع واما وجود المقتضي فلانه دليل وجوب الفعل مع عدم الزام
الباقين بعد قيام البعض به اى بعض كان يقتضي الوجوب على بعض مبهم الجواب العرفي بان اثم واحد غير
معين لا يعقل اى خلاف المعقول اعترض عليه العلامه وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض
على ما يدل عليه قوله لنا اثم الجميع باتفاق اقول على هذا كان النزاع في انه واجب على الجميع او على البعض لفظيا
ولا نزاع لنا معهم في المعنى لكن نفى المناقشة في اطلاق اللفظ وهو انه واجب على واحد غير معين مع انه على تقدير
عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض الغير المعين وقد يجاب عنه بان من قال بوجوبه على واحد لا بعينه فانما يقول
بان الوجوب يتعلق به اولا لكنه يعود يتعلق بالجميع ثانيا فصار الحاصل ان القوم يتعلق الام بالواحد
الغير المعين قصدا اولا وان قيل يتعلق بالمعين قصدا ثانيا وهو الجميع عند عموم خلاف ترك واحد غير معين
فانه معقول فتامل خلاف الاثم لواحد اى ترك واحد غير معين وهو ترك الجميع فمعين وهو تصريح
بالوجوب على طائفه غير معينه اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخله على الماضي الداله على التنديم واللوم
واما انه على طائفه غير معينه فمن تنكير الطائفه واراد بالدليل الذي يؤول به الظاهر الامر بواحد
مبهم من امور معينه كخصال الكفاره مستقيم اى صحيح جائز ثبت بذلك على ان من قال بان الواجب هو الجميع او
البعض المعين ينكر كون الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق الامر فمنعه حتى انكر
كون الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد انكر كونه متعلق الامر ثم النص دل عليه اى على الامر بواحد مبهم
وعلى وجوبه كما في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة لان قوله فكفارته اطعام الخ للاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين
او الاشياء فهما فادا صار تعلق الامر بواحد مبهم عقلا كما بينا والنص دل بظاهره على وقوعه وجب الحمل
على مقتضى ظاهره ولا يجوز تاويله لو وجب تزويج الجميع بعني اذا طلبت البالغة من الولي تزويجها من احد الاكفاء
وجب على الولي تزويجها من واحد الاكفاء الخاطبين لها وتعيينه موكول الى اختياره قال الامام ان اريد بوجوب
التزويج من جميع الخاطبين واعتاق جميع الرقاب وجوب كل واحد على سبيل البدل فالملازمة مسلمة عندهم والاجماع
على بطلان التالي ثم وان اريد وجوب كل واحد على سبيل الجمع فالملازمة ممنوعة لانهم لا يقولون بذلك والحق بان هؤلاء
اذا لم يقولوا بالثواب او العقاب على الكل ولا بسقوط الباقي مع الاتيان بالبعض بل قالوا ان ثبوته انه من جهة
سقوط فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق ثواب واجبات وان تركه استحق العقاب
على ترك على ترك واجبات وان فعل البعض سقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع بظاهره وقد نبه على ذكر
الشيء بقوله ويسقط بواحد ولا شك الا انه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب
على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وباتيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا
على فعل واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به لكن لما لم يكن الخلاف للمصنف مع المشاهير في
المعنى والمناقشة في اللفظ ليس من داب المحققين بوجه لدفع هذا المذهب الغير المشهور منهم بل في عدم
ذكر المذهب الثاني المشهور منهم في تعداد المذاهب اشارة منه الى انه راجع الى المختار ولو كان
المختار معا لخصوص احدهما ابطال للمذهبين الثالث والرابع بعد ابطال الاول وههنا بحث اما اولا
فلانه قد نقل عنهم ان الواجب وان كان معينا لكنه يسقط به وبالاخر فقوله لان المعين يوجب ان لا يجزي
لو اتى بالاخر والجواب ان المراد انه يوجب ان لا يجزي من حيث انه واجب فان اتيانه على هذا المذهب من

حيث

من حيث ذاته يقتضي ذلك الاجزاء بالنظر الى السقوط وقد تقرر السؤال هكذا الملازمة ممنوعة اذ يجوز سقوط الواجب
عنا بغيره من الفعل ويرد الجواب بان الاتيان باى واحد كان من خصال التخيير اتيان بالواجب اجماعا اقول هو الا
جماع في ذلكم بل خلاف الواقع اذ القائل بوجوب المعين لا يقول بذلك اقول واما ثانيا فلانهم ان يقولوا انما
فاه هذا التخيير انما هي للتخيير بالمعنى الذي قررتم واما بالمعنى قررنا فلا منافاة بل هو عينه وان اريد ان المعنى الحقيقي
الظاهر من لفظ التخيير ينافي التعيين فمنه ان اطلاق هذا اللفظ ليس من الشارع بل من العلماء ويكفي للنقل ادنى
مناسبة وهي ههنا متحققة وهي انه لو اتى باى واحد يسقط عنه الواجب والجواب ان النص يدل على التخيير بالمعنى
الذي قررنا وقد علمت انه يجب مراعاته اذ لا مانع من العمل للعمل بمقتضاه فاذا كان التعيين الذي هو مذهب
هؤلاء منافيا فحينئذ لفظ التخيير الذي قررنا منافيا لما اقتضاه الاية فكان باطلا للمعتزلة في نفي التخيير اي على
الوجه الذي المذكور المختار عندنا ولعله اختار هذه العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول
بالتعيين فظاهر واما على القول بوجوب الجميع فلان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا فليس في الايجاب تخيير
وان سقط بفعل البعض فانه ليس معنى التخيير ولا يخفى ان الدليلين لو تما لدلا على نفي التخيير بالمعنى المختار فلا يدل
على خصوص مذهب فالمراد بهما ابطال مذهب من هو خصم للجميع اي المصوحي يثبت بعده ما كان
كل بدليله المختص به مفصلا على ما ليس كذا ذكره قدس سره واقول فيه بحث اذ الصواب ان الادلة الثلاثة الاول
تختص بالمذهب الاول للمعتزلة اما الدليل الاول فلانه يدل على ان كل ما هو مجهول للامر والمامور كليهما
يستحيل ان يكلف به ولا يكون واجبا وبعكسه الى ان كل ما يكلف به ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للامر
والمامور كليهما فلا يتناول المذهبين الاخيرين لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المامور واما الثاني فلانه
يدل على ان متعلق الواجب يجب ان يكون بعينه هو متعلق التخيير ومتعلق التخيير في الاخيرين ليس كذلك لان
الواجب فيهما واحد والتخيير فيهما بين الواجب وغيره بالضرورة واما الثالث فقط قالوا اولا غير المعين
مجهول اقول فيه نظر اما اولا فالمعارضة بما مر من الاجماع الامه على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين
وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة واما ثانيا فلان هذا الدليل لو تم لكان في ابطال المذهب الثالث
والرابع من المعتزلة ولا يندفع بالجواب الذي سنذكره كما لا يخفى وهذا بناء على ان هذين الدليلين مشتركان
بين المعتزلة باسرهم على رد ما اختاره المصنف في الواجب المخير على ما ذكره قدس سره ولكن ان حمله على انه بين
قال بوجوب الجميع فلا نقض وعلم المكلف والمكلف وذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد و
المراد بالضروري معنى الواجب لما بينا فيه انه يثبت بالدليل الدال على ان تكليف العاقل بما يعلم
وليس المراد ان علم المكلف بما به التكليف ونصديقه بانه مكلف به شرط للتكليف والا لزم الدور على ما
عرفت بل المراد ان الغرض من التكليف اتيان المكلف بالمامور به على الوجه الذي امر به فلا بد من العلم به
صح لذلك اي لعدم تعينه وخصوصه شيء منها الا انه لا يتميز ولا تعين له في الذهن فيكون مجهولا من حيث
هو واجب او كلف بايقاعه غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال والحاصل ان ما لا تعين له اصلا لا تخصصا
ولا تميزه يستحيل ان يكون معلوما وهو احد العلم ليس كذلك قطعا فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وان
المعين بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجا لا ما لا يعتقد تعيينه وعلمه واحد الثلثة منهما من هذا القبيل
دون الاول قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه اقول هذا الدليل بادنى تصرف يجري في رد مذهب
من قال من المعتزلة الواجب واحد معين وذلك لانه يلزم حينئذ التخيير بين واجب بعينه وغير واجب ولا يندفع
بشيء من الجوابين الذين نذكرهما وهذا انما يتوجه بناء على ما ذكره قدس سره واما ثانيا فبالحل

قوله فلا يتناول المذهبين الاخيرين فيه بحث لان ذلك الحكم انما يخص قوله وانه كما يدل على نفي هذين المذهبين والامر ... بحكمه

يمكن ان هذا الجواب يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول منه رحمه

اقول الظاهر انه ذكر في مقام الحل جوابين على ما ذكره قدس سره وتقرير الكلام انه لما كان المفروض ان الواجب
في المخير هو مفهوم احدهما لا بعينه فقول المستدل لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما لا بعينهما لكا
ن المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدهما لا بعينهما محل المنع اذ المتبادر منه انه لو كان الواجب مفهوم
احدهما لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدهما ويدل على ما ذكرنا ذكر الحيثية في الموضعين وح نقول الواجب
هو مفهوم احدهما اذ لا يجوز تركه البتة اذ تركه انما يكون بترك الجميع وهو غير جائز اتفاقا واما المخير فيه الجائز تركه فهو
كل واحد من المعينات اذ كل واحد من المعينات يجوز تركه والقول بوجوب مفهوم احدهما على راي من قال بوجود الطبا
يع سواء كانت ذاتية لافرادها او عرضية لها ظ واما على راي من نفى وجودها مطلقا او وجود العرضيات بالاث
فوجودها عبارة عن وجود ما يصدق عليها لكن الوجوب يتعلق بالمفهوم بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد
فرد هذا المفهوم هذا اختيار الشق الاول من الترديد وتوجيهه ان هذا المفهوم وان كان واحدا لكنه يتناول
جزئيات متعددة فرعاية هو واجب من حيث وجوده في ضمن بعضها مخير فيه اي جائز الترك من حيث وجوده
في ضمن بعض الاخر وح تعدد الواجب والمخير فيه وحاصله ان الفرد الذي يتحقق به هذا المفهوم من حيث انه
واجب غير الفرد الذي يمحى به من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان كل واحد من الفردين قبل الاتيان با
لفعل وان كان بحيث يصلح ان يمحى به هذا المفهوم من حيث انه واجب ومن حيث انه جائز الترك لكن يمحى به من حيث
انه واجب لا يتصور الا في ضمن فرد معين ويمحى به من حيث انه واجب ومن حيث انه جائز الترك في ضمن فرد
اخر معين اذ غير المعين لا يمحى ولا يتصور كون الفرد الذي به يمحى الواجب هو عين الفرد الذي يتحقق به
الجائز تركه كما يظهر في النظر اي النظر الذي ذكره من ايجاب احد الشيئين وتحريم الاخر لا على التعيين فالجواب
الاول مبني على ان ما هو واجب مفهوم احدهما وهو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه كل واحد من الخصوصيات
والجواب الثاني مبني على ان كل واحد من الافراد يصلح لان يكون واجبا بخصوصه ومخيرا فيه جائز الترك لكن على
سبيل البدل بمعنى ان ايها فعل المكلف كان واجبا بخصوصه وايها ترك كان جائز الترك فالواجب على هذا هو
خصوص ما فعل وفي الاول هو مفهوم احدهما وبينهما بون بعيد فالقول بانهما جواب واحد على ما في شرح
الشرح خطا كيف وبينهما نوع من المنافاة على ما عرفت آنفا وسنعرف وجها آخر للمنافات بينهما وايضا
الجواب الاول قدح عند قول الش لتضمنه مفهوم احدهما الخ وهي لوضع الشيء آخر كان زايدا مستدركا على ما
ذكره قدس سره هذا الذي بني عليه الجواب الثاني ظاهره انه توجيه للمذهب المختار بان المراد من
وجوب الواحد المبهم هذا بل هذا او في تلفظ الابهام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون احتمالا اخر يذكر في مقام
الرد اذ لا يجب في مقام الرد على دليل الخصم مراعاة ما هو المختار عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من ان الواجب على كل واحد ما اختاره اذ على هذا كل واحد يصلح لان يكون واجبا
والشارع انما اوجبه كذلك وذكر بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء خلاف مذهب هذا البعض فان
الواجب يختلف بالنسبة الى المكلفين لا يصلح كل واحد ان يصير متعلقا للوجوب على انه لو كان هذا احد ذكر المذهب
لم يصح في مقام الرد على ما مر آنفا قوله وذكر ان الذي الى قوله وتعدد ما صدق عليه هو الجواب الذي حاصله منع
الملازمة وقوله وتعدد ما صدق عليه الى قوله والتحريم بين واحد اشارة الى ان الشق الثاني وهو تعدد ما
صدق عليه مفهوم احدهما الذي ذكره هاهنا بعدد ما صدق عليه الواجب والجائز تركه وقوله والتحريم بين
واحد اشارة الى منع بطلان التالي في الشق الاول والحاصل ان التحريم بين ما هو واجب بعينه وما هو
غير واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المعروف واما التحريم بين ما يتحقق به الواجب وبين ما لا

يمحى

يمحى به الواجب لكن يصلح لان يتحقق به الواجب لا تنافي في الوجوب وما قررنا ظهر ان منع الملازمة الذي هو
الجواب الاول مبني على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم مع قطع النظر عن الفرد مطلقا بناء على ما هو الظ
من عبارة الملازمة اذ لو حمل الواحد لا بعينه في الواجب والمخير فيه على المفهوم من حيث تحققه في ضمن الافراد
او على انه منحصر في الجملة بحيث يصلح لهما لا يمكن منع الملازمة لان كون مفهوم احدهما واجبا في ضمن فرد وكان
مخيرا فيه في ضمن فرد اخر على سبيل البدل لا يمكن انكاره ومنع بطلان التالي في الشق الاول الذي هو الجواب
الثاني مبني على حمل احدهما على المفهوم المنحصر في ضمن الفرد اذ لو حمل على المفهوم من حيث هو لم يتصور
الشق الاول فكيف يصح اختياره فان قلت ففي كلام المجيب اضطراب قلت لا بل ذلك الاضطراب في كلام المستد
ل حيث كانت عبارته في الملازمة كانت مشعرة بان المراد مفهوم احدهما من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه
في ضمن الفرد وكلامه في التقسيم صريح في ان المراد منه المنحصر على نحو يتحقق في ضمن الفرد والا لم يتصور التعدد
فهذا ايراد اخر على المستدل وانت علمت بما قررناه انه لو حرر كلامه في الملازمة لم يندفع بشيء من الجوابين
لخلاصته اذ الحاصل ان هاهنا احتمالين لتوجيه القول بان الواجب في المخير هو احدهما لا يمكن دفع الدليل با
لقول بكل واحد منهما وبهذا يظهر انه لو ترك في الاستدلال اصل الملازمة وتقرر هكذا الواجب هو احدهما فا
لمخير فيه الجائز تركه اما غيره او عينه الى اخر الدليل لم يندفع الجوابان عنه ويظهر لك ان اخذ الملازمة في الا
ستدلال غير محتاج اليه هذا ما عندي في تحقيق هذا الكلام الذي تحير فيه الاقوام وهو حصول المصلحة
بهم بيان الجامع فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية تحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما ومصلحة الوا
المخير تحصل بفعل احد الامور مبهما لحصول المصلحة بمبهم قدر مشترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية فليست
في المخير وفي قوله وان كان بلفظ التخيير اشارة الى دفع المانع عن عموم الوجوب بمعنى ان كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع
عمومه كما في الواجب على الكفاية فصل في كون الكفاية بلفظ التخيير نظر وجوابه ان التخيير في الكفاية وان لم يكن لفظا
لكنه كان معنى كما ذكره قدس سره اقول الاجابة في جواب ما قيل اي الرجوع على الكلام الذي صرح به في الشرح بان
نق هذا الكلام ناظر الى ما نقله عن المخالف في اثبات ان الواجب على الكفاية واجب على احدهم مبهما بقوله قالوا
بانا فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة فاراد بلفظ التخيير ان الواجب هو
حصول الفعل من احدهم ايا ما كان فيكون سندا لا يمنع قال قدس سره ان قلت فليحمل ما في المتن على
المنع وليجعل الاجماع لترك البعض سندا له قلت على هذا كان التعرض للاجماع مستدركا اقول التعرض للا
جماع لتقوية السند فلا استدراك بل الحق في الجواب ان يق اذا تعرض للاجماع في مقام السند كان السند باطلا واذا
ترك لا يبطل ولا يمنع نعم يمكن توجيه كلام المتن بانه ناظر الى ما نقله من الاجماع على وجوب تزويج احد الكفئين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة على التخيير على ما مر فان ذلك يقتضي الاجماع على العاصم
بترك البعض الغير المعين من حيث انه غير معين فتامل وهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله تعالى وهذا
من ان المبهم ليس الا بالنسبة الى الامر فقط وفيه رد للعلامة حيث ذهب الى انه عام لا اختصاص له بمذهب منهم كما
لدليل الاول والثاني اقول قد عرفت ان الدليل الاول والثاني ليس عاما بل بعدم دليل المذهب الثالث لمن
على دليل المذهب الثاني لهم ليس الحشو من توسط الدليل الخاص بالاول بمعنى الادلة العامة اقول ينبغي ان
يقرر الدليل هكذا يجب ان يعلم الامر الواجب لان الآمر هو الله تع واما على ما قرره حيث اثبت كونه معلوما لله من
كونه تع امرا فيرد عليه انه كما يجب علم الامر يجب علم المامور اذ علم المكلف والمكلف به معا لا بد له على ما مر مع ان
وجوب علم المامور بالمكلف به بط والجواب ان المراد علم الآمر شرط لوجود التكليف وصحته واما علم المامور

فلا يكون شرطا واللازم الدور وبهذا العذر يحصل اختصاص الدليل بعلم الامر ولا يرد النقض فتامل
الجواب انه تعليم بحسب ما اوجبه هذا التقرير للجواب عن قبل المص واما الجواب عن قبل المذهب الاول
لهم فظ اذ المجموع معين واما الجواب من قبل من قال بان الواجب على احدها ما اختاره فلان كل ما اختاره
كل احد كان معلوما له تع ايض وكان معينا عنده بالنسبة الى كل فعل وكل مكلف وبالجملة كل شيء كان معلوما له
تع وكان معينا عنده من حيث كان معلوما له وهذا مشترك بين جميع المذاهب ولهذا ذهب الش العلامة الى
انه مشترك بين الجميع لكن قد عرفت انه مشترك بين جميع مذاهب المعتزلة ومذهب المصنف ايض فلا اختصاص له با
لمعتزلة ايض فتامل لنا الواجب عليه انما هو اول دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم كيف وعند القائل
بان الواجب معين عند الله ما يفعله المكلف اما واجب واما مسقط للواجب لانا نقطع بان الحلق فيه سواء
هذا او قع سندا والا فمنعه عند القائل بان الواجب على كل احدها ما اختاره ظ بل هو على المتنازع فيه هذه
ثالثة مسائل الوجوب لم يصدر المصنف حكم الواجب الموسع بلفظ المسئلة بل جعله ردفا للواجب المخير منها
على ان الموسع يرجع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل جزء من الوقت غير المؤداة في غيره والواجب هو احد
اشخاص الصلوة المتماثلة في النوع المتحدة في الحل المتغايرة بالاوقات والش اقسى الجمهور قصدره بها نظرا
الى ماهيته وبين المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب ان تعلق بوقت معين فاما ان يساوي
ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان فذلك الواجب يسمى مضيقا وذلك الوقت يسمى معيارا والتكليف بمثله
جائز اتفاقا او ينقص الوقت من الفعل ويمنعه من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على
الزائل عذره كما اذا طهرت المراة او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ما يسع ركعة فقط فانه يجب فيه
القضاء بمعنى انه يجب اداء ركعة في الوقت والباقي خارجه فالباقي قضاء لكن صار في حكم الاداء على ما هو المشهور تركه
للاختلاف فيه او يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفا واختلف فيه فذهب الجمهور
الى ان جميعه وقت الاداء فلا بد ل بمعنى ان ايقاعه في اي جزء منه ايقاعه في وقته وكان اداء من حيث خصوصه
كونها ظهر امتثالا من حيث كونها فردا للواجب المخير او ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال دل هذا
الكلام على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل جميعه حتى يتوجه على العامة ما في المنهاج من ان العزم لو صح بدلا
لتادى الواجب فيه ضرورة تادي المبدل منه بالبدل ومن انه يلزم تعدد البدل وهو العزم في كل جزء من الوقت
مع وحدة المبدل منه وهو الفعل لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات
العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منها متعدد وكل بدل يتادى به مبدله على تقدير تسليم كون العزم بدلا
وكذا يندفع ما قيل من ان المبدل انما هو بصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء وذلك لان ذلك
فيما لا يكون على سبيل التخيير وقال الكرخي هذا اي كونه نفلا يسقط به الفرض فان قلت اذا لم يبق
اخر الوقت على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه تحقق ههنا وجوب ثم سقط
اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب
الازلي بفعله يسقط واورد على الكرخي بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المتقدم
واجبا اقول يمكن ان يقال مراده ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاخير وقد اجيب بان
الكرخي لعله لا يقول يكون وقت الوجوب اخره في مثل هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب
ولنا ايض ان كان الدليل الاول عاما وهذا اعني الثاني والثالث فقط فلا يصح كما قبل الزوال
اول فيه بحث لانهم وان صرحوا بان وقته الذي كان الواجب فيه اداء هو اخر الوقت لكن صرحوا ايض بان ما

فعل

فعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب وهذا الخلاف بعدم صلوة الظهر على الزوال فوقت الظهر عندهم
مثله اي ام ما يصح فيه ويكون اداء وهو اخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطا للاداء وهو
اول الوقت وما لم يصح اصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته المقدر له شايع في الشرع كالزكوة
المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة هذا عند الائمة الى غير ذلك والعجب منه انه نقل جواز الزكوة
عند نقل مذهب الحنفية ولم يتوجه الى دفعه مع انه مندفع به ما يستدل به على بطلان مذهبهم لان هذا
الدليل منقوض بهذه الصورة ويمكن دفعه بان الكلام في الواجب الموقت الذي عين الشارع وقتا للاداء
بحيث لو اتى به في اخره كان قضاء عند البعض واداء الزكوة ليس كذلك لكنه مناقشة في المثال على انه تنظر ولسند
يصلح سندا للمنع فتامل وكلاهما خلاف الاجماع اقول فيه بحث لان القائل بان وقت الفعل هو اول
الوقت لا يخ اما ان يقول بان القضاء بعد اعصيان ام لا فعلى الثاني يمنع الملازمة القائلة فيكون بتاخيره
له عن وقته بعد اعاصيا بل جعل القضاء على قسمين ما فيه عصيان كالتاخير الظهر الى الوقت المخصوص
بالعصر وما لم يكن كتاخيرها الى اخر وقت الظهر وعند هذا يظهر معنى الموسع عند هؤلاء وعلى الا
ول يمنع الاجماع والظاهر هو الاول الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على ان هذه المقدمة
مما علمت ضرورة من الدين او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يحتاج الى الاستدلال بانه لو كان ممتثلا
لاحد الامرين لجاز الاقتصار على العزم حتى يتوجه ما قيل انه ان اريد الفاعل للصلوة في اخر الوقت
فمنع الملازمة لان اخر الوقت مضيق للفعل وان اريد الفاعل للصلوة في اوله فبطلان اللازم مم
على انه لو كان هذا الجواب منعا لا معارضة لم يتوجه ما ذكر اصلا بل لان العزم قال في شرح الشرح يعني
ان من احكام الايمان ولوازمه ان يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا بمعنى التصديق الذي هو
الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا ذكره تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل
الوقت او لم يدخل على ما قال في المنتهى واجيب بان العزم على فعل كل واجب مثل فعله من احكام الايمان
وكان العصيان لذلك واما تفريع قوله فلو جوزنا على ما سبق فليس مما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجويز
الترك اقول فيه نظر اما اولا فلان العزم على الاتيان بالفعل هو اراده الاتيان به وليس اراده الاتيان

وتحقق

لكل واجب من لوازم الايمان وتحققا النص بما جاء به النبي وتخلف العزم على الفعل الواجب عن النص
بوجوبه مما لا يخفى على احد ولو كان ما ذكره صحا لزم ان يكون كل من ترك واجبا بل ترك العزم عليه وقتا من
الاوقات غير مؤمن وليس المراد من كونه من احكام الايمان انه لازم له لا ينفك عنه بل انه من توابعه وروادفه
اما ثانيا فلان وجوب العزم في كل واجب قبل الفعل وبعده اي دائما قد منعه بعض الشارحين وقال
ان اراد بالعزم النية حال الفعل فهو صحيح لكنه لا نزاع فيه وان اراد به القصد على الفعل في ثاني الحال
فلا نم وجوبه فالش نبه على ان مرادهم من وجوب العزم في كل وقت عدم تجويز الترك وهذا هو الحق لانه كثيرا
ما يخطر الواجب بالبال ولم يحدث في النفس اراده بالفعل ولا بتركه بل اللازم عدم اراده الترك وعدم
تجويزه فتامل واما ثالثا فلان صحة التفريع يقتضي تعلق الاثم بتجويز الترك وذلك لازم من استلزام تجويز
الترك وعدم العزم وهو واقع اذ لو كان العزم واجبا في كل وقت ففي صورة تجويز الترك وهو حين
عدم العزم كان يتحقق الاثم ولا يقتضي صحة التفريع استلزام عدم العزم لتجويز الترك على ما زعمه وقد قيل
في الجواب عن هذا انه اراد بالتجويز عدم الجزم كما سيجيء في بحث الاحكام ان الواجب له معان منها انا لا
نجزم بعدمه كما في التعليقات وان غلب على الظن لكن فيه تجويز اقول هذا الكلام مبني على جعل العزم

على النص وليس بصواب ولعل هذا التوهم نشأ من قول الشارح فلو جوزنا وليس المراد من التجويز الاحتمال العقلي المقابل
للجزم بل ما يقابل العزم والارادة فتدبر   وهو مذهب الشافعية اي اكثرهم اي البعض منهم وهو المذهب الثالث
المشار اليه بقوله وقيل وقت اوله في شرح الشرح والمعنى انه لما علم دليله مع جوابه وفيه ان قوله لان عكسه لا يناسبه
ولعل المراد ان اخذه منه اخذ الشيء من ضده لا ان اخذ الشيء من شبهه ومثله والاظهر ما ذكره قدس سره
وهو ان المعنى لما علم دليله بالواجب جواب من دليل الجمهور وكذا علم جوابه من دليلهم لانه عكسه تركه اختصا
را واذ اعلم من الجواب جواز التعجيل وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب فيبقى لو لم يكن واجبا في
اول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف باداء فيه والتالي باطل اجماعا وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في اول
الوقت تعينه للوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير في اجزائه وايضا لو تعين في اوله لما جاز تاخيره وقيل المراد
بالعكس قلب النقض والمعنى ان مذهب الشافعية دليلا وجوابا معلوم من دليل الحنفية اما الاول فلان دليلهم
هو انه لو كان واجبا في اخر الوقت لعصى بتقديمه لانه ترك للواجب وهو قلب النقض لدليلهم وهو انه لو كان
واجبا اول الوقت لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب فيعلم منه بادنى تغير واما انه علم جوابه من دليلهم فلان
دليلهم معارض بدليلهم فيكون دليله دليلا جوابا لدليلهم   واخر الفعل عنه اي عن ذكر الجزء اول الاولى ان
يقول واخر الفعل اليه اي الى ذكر الجزء والمراد انه لم يفعله فيما قبل ذكر الجزء وفي قوله مع ظنه الموت اشارة
الى بقاء الظن مع التاخير اذ لو لم يبق الظن لم يكن في التاخير عصيان وبهم منه حال ما اذا ترك في الموت فهي
انه لا عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج   ولا خلاف فيه في المعنى فان القاضي
يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدرا له شرعا ولا وهم يوافقونه في كونه واقعا خارج ما
صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء بناء على ان ذكر الظن
لما صار سببا لتعيين ذلك الوقت لاداء الفعل فيه حتى لو ما خرعنه كان عصيانا فاذا فعل في خارجه كان قضاء اذ
لا عصيان في فعل الاداء وايضا من اول الوقت الى ذكر الجزء كان مجموع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه والمعتبر
في الاداء ان الفعل في وقت المقدر له شرعا ولا بحسب ظنه لا بحسب الواقع فقط كما اذا اعتقد انقضاء الوقت
قبل دخوله او وقعه في الوقت المقدر له شرعا اولا فانه قضاء ووجب عليه نية القضاء عملا بظنه مع انه اوقعه
في وقته المقدر له شرعا اولا بحسب الواقع وهو بعد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وما ذكر من الوجهين
مردود اما الاول فلما ذكره من انه اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخول الوقت واخره فانه يعصي اتفاقا
وبعد ظهور خطاء اعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء ووجب عليه نية الاداء بلا خلاف فعلم ان العصيان
لا ينافي كون الفعل وهو اداء ووجوب نية الاداء واما الثاني فلان وجوب نية القضاء فيما ذكر لعدم ظهور فساد
الظن وفيما نحن فيه يظهر فساده على ما هو المفروض وعند ظهور الفساد تجب نية الاداء كما في الصورة التي
ذكرها الشارح   فالتحقيق انه لا يعصي اشار بلفظ التحقيق الى ان فيه خلافا والى ضعف قول من قال
بالعصيان بدليل تحقق الوجوب ورد ذكر القوا بوجهين احدهما ان معنى الواجب على ما هو ما يذم شرعا تاركه
في جميع وقته وهذا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض الاخر بالموت الذي لم
يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير علام الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا
للعصيان وقد رد الشارح ايضا بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا اثم في
فعل الجائز   اذ لا يمكن العلم بها هو دليل الى تكليف المحال هذا بناء على انه جعل شرط الجواز العلم بالسلامة اذ
لا يكفي الظن بها لان المفروض جعله شرط المشروط فيجب ان لا ياثم اقول ولو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في

الواقع فلم يؤد الى تكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنه غير ممتنع الوقوع فليس
التكليف مشروطه تكليفا بالمحال بخلاف ما اذا كان الشرط العلم بها فانه ممتنع الحصول بالعادة وقد اعترض
على لزوم تكليف المحال بعد حمل الكلام على ان الشرط هو العلم انما يمتنع الحصول بالسلامة بانه انما يلزم
ذلك ان لو وجب عليه التاخير بشرط العلم بها لان الشرط لما كان ممتنع الحصول فكذا المشروط اما لو جاز له التع
لم فلا يلزم تكليف بالمحال لان المكلف بمحض العذر المشترك بين الجائز والمحال جائز ليس بمحال والدائر بين الجائز والمحال جائز
ليس بمحال ثم يلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه يخرج
منه واقول وايضا يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا بل مضيقا بالنسبة اليه اذ لا يجوز له التاخير المشرو
ط بالعلم بسلامة العاقبة وايضا قد عرفت ان الموسع مندرج تحت المخير فيلزم التخيير بين الجائز وبين المحال
وهو يرفع حقيقة التخيير فيصير واجبا معينا لا مخيرا ويمكن حمل كلام الشارح على انه يجر الى تكليف المحال ولو على
سبيل البدلية لكن الكلام في عدم جوازه الا انه يقال انه عبث وهو على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون
تكليفا بمحال لا التكليف بالمحال   وهذا الخلاف ما وقته العمر يفهم منه ان الكلام كان في الموسع الذي ليس وقته
تمام العمر كالظهر مثلا وهذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف مذهب الجمهور وفي المحصول
تجوز له التاخير فيما يسع له الظهر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى يعصي بالتاخير فان
لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر
لمرض او كبر اي اذا لم يكن يتوقع للفوات على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر قال قدس سره الفرق بين
ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز
فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجأة اذ لا ياثم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا تعرض للدليل الدال على جواز التاخير فيما وقته ليس
تمام العمر ولكن المصير لما اختار الفرق بينهما توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى
لدفعه بان في الموسع الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا
بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته كذا ذكره قدس سره اقول اذا فرض وقوع الفجاءة
قبل وقت التضييق فلو جاز له واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال ترك الظهر
في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع
وقته وهذا الخلاف ما وقته جميع العمر اذا ترك بالمجازة لانه تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام
عمره واعترض عليه قدس سره موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من الفرق المذكور لا يصح فيما ذكرنا
من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه تعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما
لمقاومة كل منهما الاخر قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل
قطعي وما ذكر غيره ظني فيعمل به فيما عدا صورة المعارضة ومنها تعين اعمال المعارض القطعي دونه
اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتمام سيما ان يكون
قطعيا لما عهد اللهم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر شرعا
بحسب ظنه اذ الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا وكذا يدخل في تعريف الواجب على ما نقل عن القاضي اذ
يصدق عليه ان تاركه يذم بوجه ما وذلك اذا تركه مع ظن الموت فتامل وبما ذكرنا يندفع ما في بعض
شرح المنهاج معترضا على صاحب المنهاج بانه مشكل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا بالنسبة الى من

وفيها

بر انفصال

سوقع الفوات لاماره وجبات الظهر الا اذا التزم جواز انفضا نفس الوجوب عن وجوب الاداء
فهذا لا يكون ايجابا للتحصيل الزكوة اقول فيه تنبيه على تحرير محل النزاع وعنوان النزاع في ان الامر الواجب
المطلق هل هو امر بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب ذلك الواجب ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق
والتقييد في الواجب امر اضافي يختلف بالقياس الى مقدمة مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة
مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة
مطلقة اذ ما لم يحصل البلوغ والعقل لم يحصل وجوبها ولكن تجب الصلوة عند تمام وقتها وان لم تكن
الطهارة فالمقدمة في الاول شرط للوجوب وفي الثاني شرط لوجود الواجب وجودا معتبرا شرعا سواء كان شرطا
لنفس الوجود اذا كان ذلك الواجب مما لا يمكن حصوله عقلا او عادة بدون تلك المقدمة ويسمى شرطا عقليا او عاديا او
كان شرطا لكونه معتبرا شرعا ويسمى شرطا شرعيا والمصنف كانه اصطلح وسماه شرطا قال في شرح الشرح لا خلاف في ايجاب
الاسباب فالامر بالقتل امر بحز الرقبة مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره ويعبرونه على ما ذكره
القوم ظ لانهم يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا او عقلا او عادة ويحترزون بالمقدورية
عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل القوم في الصيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع
شرطا لذلك وان كان يتصور وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا ان المصنف كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى
الامور التي يلزم عقلا وعادة ليس واجبا مطلقا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا يدخل شيء تحت ما لا يتم الواجب المطلق
الا به فلا يحتاج الى الاحتراز عنها بقيد المقدور ولهذا فسر المقدورية بان يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة على
معنى ان المكلف عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها هذا تقرير الشرح وعليه اشكال مبني على
حمل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفا كاشفا للمقدور وذلك ان المقدمة المقدورة ح لا تساول لا ما جعله الشارع
شرطا ضرورة ان ما يلزم فعله عقلا وعادة لا يكون مقدورا بهذا المعنى وح يكون التفسير بقوله شرطا لغوا و
التعميم بقوله غير شرط باطلا فالاولى ان يراد بالمقدور مفهومه الظ اي ما يدخل تحت قدرة المكلف ويحمل قوله
يتأتى الفعل بدونه وصفا مخصصا لا كاشفا اي كان مقدورا بهذه الصفة وهو انه واجب في الاقلا انتهى وفيه نظر
اما اولا فلما قيل في بعض الحواشي موافقا لما قيل في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في السبب ايضا وكلام المنهاج
صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا فقيل يوجب السبب دون الشرط
وقيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف ولم يذكره المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند
حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المعنى في الحاله
والفرق ضعيف لا ستوائهما في امتناع حصول الواجب بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب ولا يدخل هم كالملازم
لحصول المسبب والقول الثالث لا يأبى عنه عبارة المتن بل يسع حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب في الشرط الشرعي
وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظ حتى لا يكون مذهبا اخر ثم لكن مذكورا في الكتب المشهورة لعوله
مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا ووجه هذا المذهب ان ايجاب الشيء لا يوجب ايجاب
غيره ورد بانا لا نم ذلك فيما يكون ذلك الغير ما يتوقف عليه الشيء اقول وايضا قول الش بعد ذلك حيث قال فالجواب
لا نم الاجماع وان سلم فوقوع الاسباب خاصة يدل على نفي الخلاف في الاسباب فان منع الاجماع وجوب تحصيل
اسباب الواجب في نفي الخلاف في وجوب الاسباب عند ايجاب المسبب اقول واما ثانيا فلانه جعل قول الش
فكانه يرى ذلك اشارة الى ما يلزم فعله عقلا وعادة لا الى بعض ما لا يمكن تحصيله من الالات وهو الظ نظرا
الى العطف كان لان جعل الالات قيدا في الوجوب مصرح به مع عطفه بين الكل لكن على هذا يلزم معارضة مثلا

انه يلزم على مختار المصنف ان لا يتم الواجب الا به وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض الراس لمن لم يغسل
بعضا من الراس لا يجب عليه غسل الوجه في الوضوء وكذا من لم يترك الاكل مثلا لم يجب عليه الصلوة الى غير ذلك و
ذكر خلاف الاجماع واما ثالثا فلان المراد بالواجب في قول الش مختار المص ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به هو
الواجب المطلق حيث صرح بان الكلام فيه فعلى هذا يصير التفسير بقوله مقدورا لغوا اذ ما لا يتم الواجب المطلق
الا به اذا كان اطلاقه بالقياس اليه لا يكون على هذا الوجه الا الشرط الشرعي الذي يمكن للمكلف ان يأتي الفعل
بدونه عقلا وعادة ويصير قوله والا فلا معنى له اذ لم يتحقق حد لمقدمة الواجب المطلق يكون داخلا تحت قوله
والا يلزم ان يتحقق مقدمة الواجب المطلق لم يكن مقدمة عقلية ولا عادية ولا شرعية حتى يدخل تحت قوله والا فلا فتو
حمل ذلك اشارة الى ما لا يمكن تحصيله من الالات كا فعله فيه ومذا اعتذار من قبل المص حيث لم يورد
قيد الاخراج ما لا يدخل تحت قدرة المكلف كغيره لانه جعل مقدورا احترازا عن المقدمة العقلية والعادية والمعنى
ان الواجب بالقياس الى هذه الامور مقيد فكان خارجا عن البحث اذ قد عرفت ان الكلام في الواجب المطلق واما رابعا
لعطه كان قد نظر الى عدم العطف يكون الباعث له على ترك قيد الاحتراز عنه ذلك واما رابعا فلان شرطا على توجيه
الش كان تفسير القوله مقدورا فيكون المص قد فسر المقدور بالشرط والش وضع تفسير الشرط موضعه حيث قال يتأتى
الفعل بدونه عقلا وعادة على انه وصف كاشف للمقدور كان تفسيره في كلام المتن كان وصفا كاشفا لم
ايضا وح سدفع ما اورده بقوله وح يكون التفسير بقوله اى المص شرطا لغوا وكذا قوله فالتعميم بقوله غير شرط باطل
وذلك لان شرطا في كلام المص ليس قيدا للمقدور بل صفة كاشفة له والمقدور قيد لما لا يتم الواجب المطلق الا به
والتفسير بالشرط والتعميم بغير الشرط ليس تفسيرا وتعميما للمقدمة المقدورة بهذا المعنى حتى كان الاول لغوا والثاني
باطلا بل للمقدمة مطلقا نعم لو عم قوله وغير شرط بحيث يتناول ما لا يدخل تحت قدرة المكلف كان باطلا اذ
الاكثر لا يقولون بوجوبه لكن قد علمت ان ذلك لا يدخل تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به اذ الوجوب مقيد به
واما خامسا فلان ما جعله اولى في توجيه كلام المص فاسد اذ عند حمل المقدور على هذا المعنى لا يحتاج الى حمل
الواجب على المطلق على ما هو الظ كما صرح به الش ان الكلام فيه فالتقييد بالمقدور يكون مستدركا اذ الواجب بالنسبة
الى غير المقدور بهذا المعنى كان مقيدا لا مطلقا وان اريد بالواجب مطلق الواجب فلا بد من قيد لحرز به عن
المقدمة التي كان وجوب الواجب مقيدا به كتحصيل النصاب للزكوة وتحصيل الاستطاعة للحج لان مثله مقدور
يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فلا بد من حمل الواجب في تحرير المسئلة على
الواجب المطلق كما صرح به الش وح لو حمل المقدور على المعنى المشهور كان مستدركا فينبغي حمله على ما حمله الش
والش حيث قال اولا انما الكلام في الواجب المطلق وقال ثانيا ما لا يمكن تحصيله من الالات قيد في الوجوب
اشار الى هذا وفيه تنبيه على خطاء بحر المص لا لجمع ان الفرق بين الشرط وغيره في كلام المص مصرح به ولا يبتنى
على جعل المقدور في كلامه بمعنى فسره الش به كما في كلامه قد لعله انه لو ثبت ان المراد بالمقدور ما فسر به
الش كان كلام المص محالفا للمشهور في المقامين احدهما الفرق بين الشرط الشرعي وبين غيره والثاني في معنى
المقدور ما حرر به عنه ليس مراده قد لعله ان كل واحد من الامرين لازم من تفسير المقدور بما ذكر مبني عليه
بل ان الاول كان ثانيا مجمعا في كلامه فاذا ثبت ذلك تحقق الامر الاخر فمجموع الامرين مرتب على ثبوت هذا
فتامل   لو لم يجب لم يكن شرطا قال في شرح الشرح لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء يكون امرا بشرط
طه ايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوما قطعا اذ لا معنى الشرطية سوى حكم الشارع انه تجب
الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كان شروط العقل واجب عقلا فعلى هذا

لانم

لانم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر
وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته وانما يجب لو لم يكن شرطا اوجبه
الشارع بامر اخر اقول يمكن ان يق الواجب قد يكون اصليا بان يتعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون و
الاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان
من قبيل القسم الاول بان يتعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر اخر
هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا فقوله وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر
خلاف المقدر اذ الكلام فيما لم يكن هناك امر اخر يتعلق بالمقدمة وهذا التحقيق ما افاده قدس سره ههنا
حيث لو تريد ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك
امر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم
الشرط صدق انه اتى بجميع المامور به فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينافي حكمهم الشرطية
المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط فلا يكون الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا هف ولا يمكن اجراء هذا
الدليل في الشرط العقلي والعادي كما لا يخفى الى هنا كلامه اقول فان قلت هذا مردود بما اورده اول الكلام حيث قال لا
معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي يتعلق به امر اخر
مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به امر آخر لم يكن متحققا قلت الشرطية خطاب الوضع وليس
صريح الامر والايجاب فالخلاف في ان ما لم يتعلق به امر آخر غير ما يتعلق بمشروطه اذا كان شرطا شرعيا هل يجب ام لا
وهل يكون جعله شرطا له ايجابا ام لا فعدا لكن ظ كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط هو بعينه ايجاب الشرط
لا انه جعله شرطا له ايجاب له وتوجيهه ظ لانه بمجرد جعله شرطا لا يستفاد منه ايجابه ما لم يلاحظ كونه شرطا للواجب
فالايجاب الواجب له مدخل في ايجابه الا انه غير مستقل في ذلك بل لا بد من ملاحظة الشرطية وظ انه لم يقل احد بان نحو ايجاب
الواجب ايجاب للشرط الشرعي من غير ملاحظة جعل الشارع شرطا له وذلك كما ان نحو الشرطية لم يكن ايجابا للشرط فحينئذ في
المقدورات فالتحقيق ان معنى ايجاب الواجب في جعله مشروطا بالشرط الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو مرادهم اذا قالوا
ايجاب المشروط ايجاب الشرط هكذا ينبغي تحقيق المقام   واما انه غيره لا يجب يعني لو استلزم وجوب الواجب ما هو وجوب
غير الشرط بذلك الامر لزم تعقل الموجب لذلك الامر للغير اذ لو لم يلزم لادى الى الامر بشيء وايجابه مع عدم شعوره
المامور به وهو لا يكون الا لكونه محالا اللازم اعني لزوم تعقل الموجب له بط لانا نقطع بجواز ايجاب حصوله مع الذهول عن الملازم
العقلي عقلا او عادة والمراد ان نفي ايجاب المشروط لا يستلزم ايجاب الشرط العقلي او الايجاب العادي فلا يرد ان الموجب
هو الله تع ولا يتصور في حقه الذهول وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان الملازمة ممنوعة وانما ذكر في الواجب
اصالة لان الامر بشيء مع عدم شعوره به تبعا بالبديهة اقول من قال بوجوب الشرط العقلي بايجاب المشروط لا يقول بانه
صار مامورا به صريحا حتى يلزم انه اذا الزم شيء من فعل اختياري ان يكون للفاعل شعور بذلك اللازم فتامل واعلم
انه يجيء في بحث المنطوق الغير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسر دلالة الاشارة بما يدل
اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضرب لها امثلة منها قوله عليه السلام في النساء
انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها
فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لازم من حيث انه
قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق له الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو
زمان الحيض اكثر من ذكر اذ زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذكر لذكره وههنا قوله ونحوه وفصاله

الصلوة و

ثلثون

ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الاثنين
كذا ذكره الشيخ في ذلك الموضع ولا شك في دلالته على ان الاحكام قد يستنبط من الكتاب والسنة من غير ان يكون
مقصوده من الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انه كان النزاع في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدمته بمعنى ان الخطاب
يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المص
في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت انه لا بد منه ثم لكنه
غير محل النزاع وان اردت به مامور به شرطا لغيره فهو المدعى فاين دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط
الشرعي لا يجب كما اختاره المص واما الشرط الشرعي فيمكن ان يق ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا مطلقا
وظ ان النزاع في ذلك المعنى الاخص لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به
الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده حين استنباط حكم الوجوب مطلقا وسيجيء في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده
زيادة توضيح لذلك هكذا ينبغي تحقيق ذلك المقام والتكلان على التوفيق قال قدس سره ولا يرد النقض بالشرط
الشرعي اذ لا بد من لزوم تعقله لان الشارع لما جعل الفعل موقوفا عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد
طلب من حيث هو موقوف عليه والا يلزم ذلك المحذور اقول لا يلزم من جعل الشارع الفعل موقوفا عليه ان يكون عند
طلب الفعل مدركا له اذ نعلم بالضرورة انه يجوز من السيد جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عنده اذا لم طلبه ذلك
الفعل منه بلا شعور له حين الطلب بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا له نعم يمكن ان يق وجوبه لازم من ايجاب
المشروط وجعله مشروطا به من غير لزوم شعور من الشارع بذلك الشرط حين الايجاب لكن قد عرفت انه مشترك
بين الشرط الشرعي والعقلي والعادي   وايضا المتعلق داخل في حقيقة الوجوب وذلك لانه طلب مخصوص ولا بد
فيه من تعلقه بالمطلوب وكل ما يتعلق به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلي
او العادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة ان الامر الوارد لوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان
التعلق داخلا في حقيقة الوجوب وهو بط والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرفت وما يق من ان التعلق
في الوجوب والطلب ليس ذاتيا غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلها بدونه فليس بضائر في المقصود لحصوله على التقديرين
كذا ذكره قدس سره وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة وهو انا لا نم ان اللازم لم يتعلق به خطاب طلب بل هذا
عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو خطاب طلب الملزوم متعلق به اذ حاصل الدليل ان الواجب ما تعلق به
الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب العقلية لا يكون مخاطبا به بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل
الواجب في المفروض انه غير مخاطب بخطاب اخر وكيف يق هذا الخطاب يتعلق به مع انه حين ذكر الخطاب غير مشعور
به فبناء الدليل على ان الوجوب ايجب فما كان مامورا به ولا يمكن ان يكون المامور به مذهولا عنه للامر و
على ان حقيقة الامر لا يتعلق بالمقدمة العقلية وانما يتعلق بشروطها اقول فيه ما قد عرفت من انه قد يجب الشيء
ولا يكون مشعورا به للموجب بل الوجوب لازم من ايجاب مشروطه لا من ايجاب متعلق بنفسه اذ كثيرا ما قد تترتب على
افعالنا الاختيارية اشياء ويلزمها من غير شعور لنا بها ويلزمنا منها فتامل وايضا ما مر من عدم الفرق
بين الشرط الشرعي وغيره في ان الخطاب المتعلق بمشروطه لا يتعلق بالشرط حقيقة فتامل   وايضا لو استلزم
وجوبه لامتنع التصريح في شرح الشرح ان العلامة منع الملازمة فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء من الراس
ومنع بطلان التالي فيمن يعجز اقول لا يمكن منع الملازمة كما لا يخفى نعم ينبغي ان يمنع بطلان التالي فيمن يعجز واق
فيمن يقدر ما ذكرت في بطلان التالي من المثال لا يدل عليه ولا ينطبق على الدعوى لانه فيمن لا يقدر لا يكون
مقدمة فيكون خارجا عن البحث فتامل وذلك لا يجري في الشرعي اذ بطلان التالي فيه ثم والمراد بغير الواجب

عنه
عن الواجب مطلقا لا عن الواجب بالذات حتى يمنع الملازمة وكذا الدليل الاخر لا يجرى فى الشرعى اذ يلزم ان تارك الصلوة
مع الوضوء يستحق بترك كل منهما لكن يرد عليه ان الضرورى فى الواجب ان يصير تركه سببا للعقاب فى الجملة اعم من ان يكون
سببية للعقاب لذاته ولانه ترك لذلك الواجب كما فى الواجبات بذاتها ولان تركه وسيلة الى ترك ما هو الواجب لذاته كما فى
الواجبات بغيرها وعند هذا ظهر ان الوضوء لا يكون تركه سببا للعقاب لانه ترك الوضوء لانه واجب لغيره بل انما
يصير سببا لاستلزم ترك الصلوة لكن لما كان الوضوء قد تعلق امر آخر صريحا كما تعلق امر بشروط حكم قد ليس فى دفع
النقض بجواز كون تارك الصلوة مع الوضوء يستحق بترك كل منهما فبناء هذا الدليل على زعم ان الواجب ما يكون
تركه من حيث انه تركه سببا للعقاب كما هو المتبادر من توقف الواجب وبناء الايراد على ارتكاب العناية
المذكورة فى سلوك المقدمة العقلية والعادية وفى شرح الشرح انه طرح من الجواب عن الدليل الثانى الجواب عن
الدليل الرابع مع دور وبطلان الثانى اقول كلامه مشعر بان ههنا جوابين وليس كذلك بل الجواب اما منع الملازمة
اذا اريد بالعصيان تركه لذاته ومنع بطلان التالى اذا اريد العصيان تركه فى الجملة
وهو ترك الحرام اراد به الكف عن الحرام وهو ما لا يتم الا به فيكون فردا للواجب المخير وقد عرفت ههنا ان الواجب
هو مفهوم احدها ولا منافاة بين وجوب هذا المفهوم وكون افراده مباحة وسيجى تفصيله وتحقيقه لو وجب
نية المقدمة لان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية لقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال با
لنيات وهذا الا يجرى فى الشرعى اذ يلزم ههنا كون وجوب الشرعى النية او النية شرعى للصلوة مثلا خارج عنها فلو
التزم وجوب نيتها لزم التسلسل الحق ان نقول لا نلتزم وجوب النية الا فى الواجب الاصلى وح ينهدم اصل الدليل الا
ان نقول وجوب النية انما هو لتميز تلك العبادة عن غيرها والنية لا تحتاج الى ذلك التميز لان قصد كل عبادة متميزة فى
نفسه عند العقل عن غيره فتسنى من الحكم بوجوب النية فى العبادات اذ نقول الدليل الدال على وجوب النية فى الاعمال
ظنى فيخص بما عدا النية للدليل القطعى الذى هو لزوم التسلسل او نقول ان الغاء احدهما اذ نقول النية
متعلقة بنفسها ويكفى التغاير بالاعتبار كما عند من جعلها جزء الصلوة مثلا اذ لابد من نية الكل الذى من اجزاء
تلك النية وهذا التكلف بل الحق على هذا المذهب ان النية متعلقة بسائر الاجزاء الاخر وما ذكر الا انها
وسيلة اليه ليس فى ذلك الوجوب والتحريم الا لان الاسباب وسائل الى الواجب او الحرام فبالجملة الاجماع على و
جوب التوصل الى الواجب فيتم الدليل ويندفع المنع لدليل خارجى هو ان المسببات غير مقدورة لانها اما
مع عدم الاسباب فيكون ممتنعة او مع وجودها فيكون واجبة اذ لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد متعلق ظاهر
المسبب لفوتى الحقيقة متعلق بالسبب لفوالواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب
تحصيل اسباب الواجب لا لانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب تحصيل التوصل مطلقا فان اللوازم العقلية
والعادية اعنى شروط الفعل كذلك لا يتاتى منه ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام
عرفت انه يمكن ادراج الاسباب فى عبارة المتن فى صدر المسئلة فان قوله وغير شرطيتنا وله باطلاقه ولا يرد
عليه ما قيل من انه ح يدل قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف فى الاسباب مع انها متفق عليها اذ ذكر ان يختص
غير الشرط بما عدا الاسباب ولا يلزم اهمال حالها لانها قد علمت ههنا الى هذا الكلام قد ليس اقول انه انكر قد
عرفت ان الخلاف وقع فى الاسباب ايضا كما صرح به عبارة المنهاج على ما نقلنا وكلام المتن والشرح حيث قال
فالجواب لا نم الاجماع اذ معناه لا نم الاجماع مطلقا وان سلم فنقول فى الاسباب خاصة وليس معناه لا نم الاجماع
فى الجملة او فى الشرط خصوصه كما لا يخفى فيظهر ان الخلاف جلى فى الاسباب واقع ايضا فالحق ان سوق كلام المتن
على اطلاقه ولا يختص بما عدا الاسباب كما هو الظاهر على ما اشرنا اليه فايده مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها

وجوده

وجوده فى الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشى للحج او يتوقف عليها العلم اليقينى بوجود الواجب
وصدوره من المكلف وهو على قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما
ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول الواجب هكذا قيل
اقول يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب فى الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا اظهر فالاول كا
لاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسى ولم يدر بعينها والثانى كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شىء من
الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل فى الصوم فلو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا جميعا اما الواجب وهو الكف عن الحرام على سبيل التعيين لا يمكن الا بالكف عنهما فالحرمة
احديهما لذاتها والاخرى لالتباسها بها ولو قال لاحديهما طالق احرمتا ايضا اذ الم يرد واحد بعينها على التعيين و
ذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما لا بعينها احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام
واجب وهو على التعيين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية فى الاول محرمة فى نفس الامر
دون المنكوحة بخلاف الثانى فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة احديهما انه يجوز ان يحرم واحدا مبهما اقول
تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر معقول لان المقصود فى الوجوب هو وجود الفعل الواجب
فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلى يحصل المقصود بوجود اى فرد كان اذ يكفى لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها
اى فرد كان والمقصود فى التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلى فلا يحصل المقصود الا بترك
هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فيقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بوا
حد منها لا جمعا ولا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا فالحق ان نقول التحريم يتعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع اذ هو الذى لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به فى ضمن
كل فرد بدلا ومن هذا يظهر ان القدر المشترك بين المندوب والحرام مندوب وبينه وبين الواجب واجب
وقس عليه حال المكروه هذا اذا اعتبر اتصاف الطبيعة بالحكم من حيث هو بلا ملاحظة فرد معين منها و
الا فكل ما اتصف به الفرد يتصف به الطبيعة فى ضمن الفرد لاتحادهما وجودا بل ذاتا فى الخارج فتامل
ثم هذا الكلام انما يصح اذا اريد بالواحد غير مفهوم احدها على ما اشير اليه فى الجواب الثانى من الدليل الثانى
للمعتزلة فى نفى المخير بالمعنى المختار فتامل فيكون معناه ان له ترك ايها شاء قال فى شرح الشرح الانسب ان
عليه ترك ايها شاء جمعا بان يترك الكل كما اذا اتى فى المخير بالجميع وبدلا بان يترك البعض كما اذا اتى فى المخير
بالبعض وترك البعض وليس له ان يجمع بينهما كما ليس فى المخير ان يترك الجميع اقول فيه بحث اما اولا فلان
مفاد الكلام على هذا انه وجب عليه ترك ايها شاء مع ترك الاخر ووجب عليه ترك ايها شاء بدون وهو ظاهر الفساد
بل اذا ابدل اللام بكلمة على سبق ايراد او بدل الواو حتى كان المعنى انه وجب عليه اما مجموع الركنين او ترك
واحد فقط فيكون المخير بين المجموع وكل واحد فقط والظاهر ان التخيير بين كل واحد من الركنين والامر فيه هين واما
ثانيا فلانه على هذا يلزم السوال فى قول الشارح وليس له ان يجمع بينهما فالحق ان يعاد بالعبارة الاولى ان له ترك هذا
وحده وذاك وحده وتركهما معا وبالتابعة عدم جواز الجمع وح ينطبق على ما هو المقصود من التخيير فى التحريم فتامل
انما الكلام فى الواحد بالشخص يعنى انه اقتصر على ذلك الخلاف فيه دون الواحد بالجنس اى بالحقيقة حيث لا
يتعدد الا بالاشخاص وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم ويجى لغتهم لكونها مكابرة لظهور ان ذات
هذا الفرد من الفعل عين ذات ذلك فلا استحالة فى حسن احدهما وقبح الآخر وصرفهم الوجوب الى قصد التعظيم لله
والتحريم اى قصد التعظيم للصنم على ما يفهم من الشروح لا يجرى نفعا لان الجنس هو قصد التعظيم واحد

وذكر الآمدي ايضا انا لا يجري لنفيا انهم يقولون السجود وما مور به واجب للذبح فلا يكون محرما بل الحرام هو
قصد تعظيم الصنم اقول ما ذكره الآمدي ايضا لا يجدي اذ لا شك ان تعظيم الذبح واجب وقد قالوا الحرمة تعظيم
الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا في افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول بانه بعض ق
لا اشتراك بينها الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنس واحد وكان بعضه حرام وهو
الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب فتامل نظروا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل والحاصل
انه ليس تكليفا بالمحال بل تكليف ممنوع في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه لا يجوز تركه ولا يجوز فيلزم
من الحاجة صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن حرمته صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما واجبا لزم صدق
النقيضين المتنافيين قطعا ولا يتصور ههنا اختلاف حسب الزمان لان الكلام في عدم تعلق الوجوب والحرمة بفعل
واحد شخصي في زمان واحد واما تعلقهما به في زمانين كما في مسئلة نسخ الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف ههنا
انما الكلام في الشيء الواحد بالشخص له جهتان اي له جهتان لا ينفك كل منهما عن الآخر على ما يجيء اذ لو كا
نت الجهتان متلازمتين فحكمه حكم ما اتحدت الجهة لتعذر الامتثال ح والتفصيل ان الجهتين ان كان بينهما
مساواة فلا يجوز وان كان بينهما عموم من وجه فيكون متنازعا فيه وكذا ان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا
حتى يكون جواز الانفكاك من احد الجانبين فيكون داخلا في المتنازع فيه اذ الدليل الدال على الجواز يجري ههنا
على ما يظهر لك في النظر الى الدليلين ويجيء في كلام الشيء ان النزاع ليس فيه ولنتكلم عليه هناك ان شاء الله تع
تعالى واما التباين الكلي فلا يتصور في فرضنا لكن يسقط الطلب عنده لا لانها اي الاتي بها ليس
اتيا بالمامور به الذي كان واجبا بل هذا حرام فقط لكن يسقط به الواجب اذ قد يسقط بالفرض عند
فعل بعضهم كمن مرت محاسنه جن اذ يسقط فيه الفرض والتبعة الامام الرازي وقال الاعتذار التي تنقطع
التكليف بها كحصولة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودوانا بسبب معصيته
لا سبيها لما اجل له في الشرع فالقاضي وافق المتكلمين في انه لا تجتمع الحرمة والوجوب في الصلوة في الدار
المغصوبة لكنه خالفهم في انها حرام يسقط به الواجب وهم لا يقولون بالسقوط بل اوجبوا القضاء
وبناه على السكون في مكان مخصوص اي مطلق لا بقيد الحال الخياطة والا لكان نهيا في العبادة وكان
موجبا للفساد شرعا وان لم يكن موجبا للفساد لغة على ما يجيء وح كان خارجا عن النزاع اذ لا ينفك الكون
في الصلوة عن الصلوة فانا نقطع انه مطيع عاص اورد عليه اما اولا فلانا لا نم كونه مطيعا لان
ما فعله ليس هو المامور به اذ النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون المط في الامر بالصلوة
غير هذا السكون والقول بانه قد لا يتم الامر بذلك التخصيص حسن الطلب غير معهد اذ لا تصور هذا في
شانه تع لو سلم انه حسن طلب الصلوة كان تذكر انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب الكون
في مكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع واما ثانيا فلانه فرق بين المثال وبين ما نحن
فيه اذ الكون جزء للصلوة الواجبة فكان واجبا وفي الغصب هو منهي عنه فيكون شخص واحد متصف بالوجوب
والحرمة وهذا بخلاف الخياطة فان الواجب على العبد وهو المامور به هو فعل الخياطة والكون في المكان ليس ذاتيا
للخياطة اقول فيه تامل اما في الاول فلانا نقطع ان العبد انما يستحق العقوبة والذم بمخالفة النهي لا بمخالفة الامر
حتى لو ضرب السيد العبد فقيل لم يضربه فقال لانه لم يفعل ما امر به يعد سخيفا ولم يكن مما هو لازم الفعل بل لو
قال لانه فعل ما نهيته عنه كان مقبولا عند العقلاء فلذلك حسن من العبد ان يقول ان عصيتك بالسكون في
المكان المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني به من الخياطة الثوب والتحقيق انه لو صدر من السيد النهي عن الدخول

عنه بالخياطة في غير الحرم حتى يكون الخياطة الثوب في غير
الحرم وح كان الامر مقيدا بان لا يكون المامور به مما وقع في
العبد في الحرم ويحتمل ان لا يتعلق له غرض ح

في حرمه مثلا وامره بخياطة الثوب يحتمل ان يحمل نهيه عن الدخول في الحرم قرينة على ارادة الخياطة التي ليست في الحرم بان
يتعلق له غرض بذلك بل مقصوده خياطة الثوب بالامر لكن غرضه في النهي متعلق بعدم الدخول في حرمه ح كان الامر مطلقا غير مقيد
بان لا يكون في الحرم واذا احتمل الامران فينبغي ان يصار الى الترجيح وابقاء الامر باطلاقه اولى لانه يكون اللفظ حقيقة ح
والاصل في الاطلاق الحقيقة وايضا اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالحرمة فهو مدرك شرعي للحكم بالجواز على ان الاصل
الجواز كالاباحة الاصلية واما في الثاني فلانه لو كانت الخياطة واجبة بالامر والكون في مكان من لوازمه وشرايط الفعل
فيلزم وجوب الكون في مكان لان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او عقليا او عاديا عند الجمهور وح ينقل
الكلام الى الكون الذي هو معارض الخياطة الواجبة بالامر انه واجب حرام من جهتين فلا يمكن هذا الرد من القائل بان مقدمة الواجب
مطلقا واجب على انه مناقشة في المثال تندفع بايراد مثال آخر مثل ان يامر السيد عبده بان يمشي الى كل يوم خمس خطوة ونهاه
عن الدخول في الحرم فمشى العبد في الحرم فانه يق انه مطيع للفعل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي بقي الكلام في ان هذا الد
ليل هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وان امره بالخياطة فاذا
خاط في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفة النهي لكن هل هو مطيع للامر والظ انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في
الحرم فلعل غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب للمجاز وابقاء
اطلاق كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه اني لا افعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها
لعاقبتك لكن تحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا
معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعقل ولا حاجة فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد
لغة وهذا لا ينافي جعله الشارع مناط الحكم الفساد فكان ذلك اصطلاحا من الشارع لكن الكلام ههنا في ان معنى الامر
والنهي ما وقع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشارع
وغيره فتامل لكان لان متعلق للوجوب والحرمة يرد عليه مثل ما اورد على الدليل الاول بان يق عدم صحته لانه
فعله ليس مامورا به لما عرفت ان المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب المنهي عنه وقد عرفت جوابه واعلم ان هذا
الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فقط اذ لا يخلف محل المتقابلين ح فتامل وكل
منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر اقول توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة المفروضة
اعم من ان يكون في الدار المغصوبة او غيرها لا هذا الكون المخصوص لحصوله في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق
الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزءا للصلوة ام لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي
مفهوم كلي وقد اشار اليه الشيخ المحقق حيث قال وذلك لا حرج ها في جمعهما اللتين هما متعلق الامر والنهي فلا تعقل و
بين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان للمكلف اختار جمعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص
ليس واجبا لجواز تركه وعدم جواز ترك الصلوة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه الخطاب يثبت
به وجوب الصلوة وهو ط بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراما لخصوصه بل لانه مشتمل على ماهية الغصب الذي
هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لا يتحد والح هو الثاني دون الاول والاولى فو
لبا ق صي وهو ان متعلقهما واحد فما هو حسب الظ بناء على ان فرد المتعلقين كان واحد فيهما اذ لا يلزم من الصحيح حيث
يرجع النهي الى وصف منفك فلا يتحد كلامه يدل على انه اراد ان النهي الذي يرجع الى الوصف غالبا على ما يجيء ففي ان
ذلك الوصف هو متعلق النهي وهو المنهي عنه حقيقة فالمنهي عنه في صلوة الحمام هو كونها في معرض الرشاش بخلاف الصلوة
في المكان المغصوب لان المامور به هو نفس هذا الكون الذي هو جزء الصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون جزء للصلوة
وعين ماهية الغصب فح فذكر كون الوصف منفكا عن متعلق الامر وهو الصلوة في الحمام اذ تمكن الصلوة منفكا عنها

عروض الرشاش لزيادة مغايرة المتعلقين حتى انهما مع مغايرتهما ينفك احدهما عن الاخر واقول الحق ان المكروه ليس ما هو
الا فعل المكلف وليس هذا الا الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فمتعلق النهي ههنا ايضا ليس الا ما هو متعلق الامر غاية الامر ان
هذا الوصف صار سببا لاتصاف ذلك الكون بالكراهة لانه موصوف بالكراهية لان الكراهية صفة للافعال لا للصفات وقيل
في توجيه كلام الشارح انه كان الصلوة المكروهة والصوم المكروه يتضمن كل واحد منهما واحدا شخصيا هو واجب ومكروه
من جهتين لا ينفك احدهما عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان هذا الكون الشخصي جزء للصلوة وهو مامور به
من جهة انه جزء للصلوة في الدار المغصوبة فيكون واجبا ومنهيا عنه من جهة كونه هو الغصب بعينه فيكون حراما ولا ينفك
احدى هاتين الجهتين عن الاخرى في كون كل جزء من حيث هو جزء للصلوة المخصوصة في الدار المعينة المغصوبة منفيا
ببطلان اللازم اذ ثبوت صحتها ح غير م وان لم تكن كذلك اي لم تكن فيها امر واحد بالشخص متلازم فيها جهتا الوجوب و
الكراهة لم يفد اي كانت الملازمة مم اذ لا يلزم من عدم صحة ما جمع فيه المتضادان بسبب جهتين متلازمتين فيه كما في
الصلوة في الدار المغصوبة عدم صحة ما جمع فيه المتضادان بسبب جهتين غير متلازمتين فيه كما في الصلوة المكروهة
في الاماكن السبعة فان الكون الشخصي الذي تضمنه الصلوة في الحمام مثلا مرجح وجوبه كونه جزء لها ومرجح كراهته كونه
مستعملا للحمام على وصف منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة او فيه نظر اما اولا فلانه على
هذا التوجيه لا يعرض لذكر كون المتعلق واحدا في الصلوة في الدار المغصوبة وكونه متعددا في صلوة الحمام والشارح
جعله مناطا للجواب بل مدار هذا الجواب على تسليم كون متعلق الوجوب والكراهة واحدا هو الكون المخصوص لكن جهة
الكراهة وعلة ينفك من ذلك الكون وليس من جهتي الوجوب والكراهة تلازم كما بين جهتي الوجوب والحرمة هذا ان
اريد بالجهة العلة كما هو الظ وان اريد المتعلق من حيث هو متعلق اي جهة كونه متعلقا وهو المتعلق الحقيقي فيمنع
الكلام انه يتعدد المتعلق في الاول لكن يتلازمان ويتعدد في الثاني ولا يتلازمان مع ان كلام الش صريح في ان المتعلق
واحد في الاول على ان جعل الجهة هو الوصف المنفك كالخوف من الرشاش ومن الظ انه ليس متصفا بالكراهة ولا متعلقا
بها واما ثانيا فلانه لا يتم في نفسه اذ قد عرفت ان متعلق الوجوب حقيقة هو مطلق الصلوة ومتعلق النهي هو مطلق
الغصب وكل منهما منفك عن الاخر فالجهتان ينفك كل منهما عن الاخرى واما كونهما غير منفكتين اذا اعتبرنا معينة
الى كل صلوة معينة في دار معينة مغصوبة وليس الامر كذلك في كل صلوة معينة في حمام معين اذ قد ينفك خوف الرشاش عن
هذا الشخص للصلوة فليس بنافع بما نحن فيه اذ صح الانفكاك بين جهتين فيما هو متعلق الامر والنهي حقيقة وهو مطلق
الصلوة ومطلق الغصب واما ثالثا فلان عدم الانفكاك بين الجهتين في الاول انما هو اذا اخذ الصلوة في الدار
المغصوبة بشرط كونها في الدار المغصوبة والا فيجوز زوال المغصوبية عن هذا الكون الشخصي ضرورة ان المغصوبية
ليست من مشخصات الحركة والسكون وح فالامر في الصلوة في الحمام كذلك اذ الصلوة في محل خوف النجاسة بشرط
كونها كذلك لا ينفك فيها احدى الجهتين عن الاخرى فان قلت خوف الرشاش في الحمام قد يزول بان لم تكن في الحمام
احد غيره ويبقى كراهته بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة قلت لو كان كذلك لم يكن علة الكراهة ذلك بل شيء يبقى
معه الكراهة على ان ذكره غير مفيد ولو مثل بالصلوة في مواضع التهم كان الصق بالصلوة في الدار المغصوبة
اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقا او الصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف
الصلوة في الحمام فان الكون في الحمام ليس مكروها فالانفكاك بينهما من جانب واحد وح لعروض الصلوة في موضع التهمة
حرمة الذي هو الكون فيه متعلق للوجوب والكراهة كالصلوة في الدار المغصوبة سواء بسواء واما رابعا فلان تحقق
التلازم بين الجهتين في الاول دون الثاني لم ينفع في دفع الاستدلال لان بناء كلامه على ان الوجوب كما يضاد التحريم
يضاد الكراهة فاذا سلم انه يبقى الكراهة حين زوال الوصف الذي هو سببه معا واجتماع للمتضادين باقيا بحاله

فان قلت

كما اعترف به صاحب هذا التوجيه منه سلمه الله

فان قلت الكراهة ههنا ليس بمعنى التحصيل الضد للواجب بل بمعنى اقلية الثواب قلت يصدق على الصلوة في الحمام مثلا
ان تركها فيه بان يفعل في غيره كان سببا للثواب وفعله ليس سببا للعقاب على انه لو كان الكراهة بهذا المعنى يكون كل عبادة اقل
ثوابا من آخر كان مكروها مع انهم لا يقولون بكون الصلوة الفريضة في البيت مكروهة وقالوا بكراهة الصلوة في المواضع المعينة
ولما كان هذا الجواب من قبل من يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد الشخصي وان تعددت الجهات فلا يتوجه ان
هذا الكون وان اتحد بالذات متعدد بالاعتبار كما سبق ويجي في الجواب عن دليل القاضي فلا اتحاد للمتعلق وهو الش الكون
في الجنس واحد في الصلوة تصريح منه بان ما ذكر في المتن من الكون مختص بالصلوة فذكره على سبيل التمثيل فيجري في الصوم
مثله والا فالمكان لا دخل له في الصوم ولهذا او لهذا لو نذر ان يصوم في الحرم كان له ان يصوم في غيره على بعض المذاهب
بخلاف الصلوة لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها اي معها التكليف والطلب وقد سقط معها كما نقله القاضي اجماعا لانهم
وهو المكلف وقد سقطه بها
لم يامروا المصلين في الدار المغصوبة بقضاء صلوتهم وح يتوجه منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف
عنده لا به على ما في شرح الشرح اقول ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى
موافقة الشرع يندفع منع الملازمة وح كان الدليل حجة على من عدا القاضي ممن قال انها ليست نفس المامور به ولا يسقط
معها المامور به كاحمد والمتكلمين والجبائي ويكون تصديره بالاستدلال من جهة انه يثبت به بعض ما اختاره المص
فيكون حجة مشتركة بين المص والقاضي والفرق بين المقدم والتالي ح يكون بالاجمال والتفصيل كما قالوا فيه نظره فتامل
وحمل الباء على معناها في قوله عندها لا بها ويكون فائدة لسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ما نقل عن
السلف ابطل مذهبه كما قاله الامام الرازي في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا انها
فلئن لم
صلوات مامور بها فليس كان بالاجماع فلا ينبغي ان تحرمه في علي ما فعله اقول في هذا التوجيه لو دان ما ذكر من عدم
الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وايضا ما نقل من الامام انما يدل على
انه كما نقل عن السلف السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف يظن بامثال
هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا فان صرحا في خلاف مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط
القضاء بها لم يخالفه القاضي واحمد كان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها لم يخالفه احمد
بانه
ولا يبعد قد توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بانها لا تمنع انعقاد الا
جماع قبله او بعده وعلى ما ذكره الش المحقق وهو الظ الموافق للكتب لا يرد ذلك لان معناه انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه
لعله واما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء كذا في شرح الشرح واقول على هذا التوجيه لا يظهر قول الش او بعده اما ذكر من انه
لو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه لا يجري في الاجماع الذي بعده وهو ظ وذلك لان هذا الكلام من الش يدل على جواز انعقاد
الاجماع بعده فلا يتم الشرطية القائلة لو وجد الاجماع لعرفه والاولى ان يقال مراد الش ان ما ذكره المص من الجواب
منع لتحقق الاجماع والسند لمخالفة احمد واذا كان مخالفة الاحمد سند المنع فلا يمنع وليس المراد الاستدلال على
عدم الاجماع حتى يمنع ويستند بما نقل من الاحتمال لمن وفيه انه على هذا التوجيه ايضا كان السند على ما ذكره الش ليس
ملزوما للمنع فلا يصلح للسندية اذ لا يبقى ذكر احتمال تحقق الاجماع بعده والاصوب ان يقال لو تحقق الاجماع بعده كان معلوم
ما الانتفاء على ما في شرح الشرح اذ لم ينعقد الاجماع في العصر الذي بعده معنى كلام الش لو كان اجماع لعرفه انه لو كان
للاجماع وجود في الجملة لعرفه اذ لو كان له وجود فلا يكون ذكر بعده لانه معلوم الانتفاء بل انما يكون قبله وح كان الحمل
عرفه وح يصدق الشرطية على ما عقدت له وعند هذا يندفع ما قاله الغزالي من ان الاجماع حجة على احمد ولم يثبت الاجماع
بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون قال في شرح الشرح لان الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله
في مكان آخر بمعنى انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان اقول فيه نظر

اراد به ما ذكره في عبارة الش الشرح بقوله عقيب حصوله
في مكان آخر وبقوله بعد قوله في مكان آخر منه
بعد البحث عما في شرح الشرح على ما لا يخفى على الناظر فيه
بقي ما اشرنا اليه من المنافاة بانه قول الش او بعده
سكوت انعقاد الاجماع بعد احمد فلا يصلح توجيه كلام الش
بذلك اذ يبادر ذكر التوجيه على انه ذكر بعض معلوم الا
نعقاد ولعل لذكر الاحتمال وجد في بعض النسخ قوله
او بعده فتدبر منه سلمه الله

لان الحركة الواحدة عند القائلين بالجزء للوضعين للحركة والسكون بانفله هو البسيط لا يقبل القسمة اصلا فكيف يكون مجا
ره من مجموع الكونين بل الكون الاول ان كان كونا ثانيا في المكان الاول كان سكونا وان كان كونا اولا في مكان ثان كان
حركة اخرى فالصواب ان يق المراد ان الكون جزء الحركة والسكون المركبين وهما جزء الصلوة اذ المراد انه جزء مجموع
الحركة والسكون وهذا المجموع جزء الصلوه اذ المراد ان ماهية الكون جزء الحركة والسكون اي من ذاتياتهما
قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا كانه اشار بلفظ ثانيا الى ان هذا الدليل جدلي ناش من الجواب عن الدليل
الاول فقالوا بطريق الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحة الصلوة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه
مامورا به لكن من حيث انه صوم اذا نذر يوما وصام في يوم النحر او قضى رمضان فيه ومنهيا عنه من حيث انه في يوم
النحر فاجيب اولا بانه لا الزام عند كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك
الجهتين اول فيه نظر اذ قد عرفت ان الدليلين المذكورين جاريان في صورة جواز الانفكاك من جانب واحد وههنا كذلك
اذ يجوز انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم يوم النحر من مطلق
الصوم بل الدليل الذي يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان اصلا بل يلازما اذ مداره على انه لا مانع الا انه يلزم اجتماع
المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم اذ المحل بكل جهة كان محلا لاحدهما دون الاخر فتغاير المحل اعتبارا الا انه يلزم
اجتماع المتضادين لما كان في صورة التلازم يمتنع الامتثال وكان من قبيل التكليف بالمحال لم يجوزوه فهو مانع عن
مقتضى الدليل في تلك الصورة وعند هذا ظهر ان قول الشارح وحاصله تخصيص الدعوى ادلا فائدة في تخصيص الد
عوى بعد عموم الدليل فالحق في الجواب ان يق مقتضى دليلنا تجويز صحة صوم يوم النحر على تقدير عدم مانع آخر يمنع
انه لا يكون اتحاد المتعلق مستلزما لعدم جوازه اذ لا اتحاد عند التحقيق فمتى لم يظهر مدرك شرعي يدل على الامتناع
فنحكم بالجواز اذ فيما لم يتحقق له مدرك شرعي دال على عدم الجواز فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لجوازه على ما يجيء
فالصلوة في الدار المغصوبة لما لم يظهر منها مدرك شرعي دال على عدم الجواز نحكم بجوازه بمقتضى الدليل واما
صوم يوم النحر فلما دل الاجماع على عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يبقى اثر للدليل المذكور فان قلت اذا نذر صوم يوم
النحر فعند الحنفية انه ينعقد فلا اجماع على التحريم قلت لم يقل ابو حنيفة بصحة قضاء رمضان يوم النحر ولا بصحة
صوم اذا نذر يوما في يوم النحر والكلام فيه واما اذا نذر صوم يوم النحر فعند من لم يجوزه ولم يقل بصحته بل قال بانه
حرام كانت الجهتان متلازمتين وكان خارجا عن النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك فلا نزاع في ان صوم يوم
النحر منهي عنه والنهي موجب للفساد شرعا على ما يجيء فهذا هو المانع من العمل بالدليل الدال على الجواز وهذا خلاف
الصلوة في المكان المغصوب اذ لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل النهي يتعلق بالدخول في المكان المغصوب
فليس بداخل تحت النهي في العبادة ولهذا احتج المصرين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب والقول بان النهي
في العبادات موجب للفساد فتامل وثانيهما ان نهي التحريم قال في شرح الشرح اجيب ثانيا بان الظ فيما نهي عنه
نهي التحريم عدم الصحة لرجوعه غالبا الى الذات وفيما نهي نهي الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول
عن الظ لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد في الصلوات في الدار المغصوبة كالآيات المطلقة في وجوب الصلوة
من غير تقييد بمكان وكالاجماع غير احمد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل عن صارف عن ظاهر بطلانه بل
وقع الاتفاق على ذلك انتهى واراد برجوع النهي الى الذات ان هذه الذات من حيث الذات منهي عنها فباي اعتبار
اعتبرت كانت منهيا عنها اذ الذات بكل اعتبار اعتبرت لم تخرج عن الذات وبرجوعه الى الوصف ان الذات كانت
منهيا عنها باعتبار وصف حتى اذا اعتبرت بوصف آخر فيمكن اتصافها بالصحة اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان
الظ من نهي التحريم عدم الصحة فلا يمكن العدول عنه والحكم بالصحة بسبب ظ الآية الدالة على وجوب الصلوة من غير تقييد

بمكان اذ لا يعدل عن الظ بالظ الا اذا كان اقوى وهو ممنوع فيما نحن فيه واما ثانيا فلان ظاهر الآية كما دلت على اطلاق
وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصلوة مطلقا لا يتقيد بزمان فينبغي
العدول عن ظ النهي فيه بمقتضى ظ دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق واما ثالثا فلانه لا يثبت الاجماع مع
مخالفة احمد على ما مر آنفا اذ لو كان اجماع لعرفه فلم خالفه فلم يبق دليل شرعي يعدل عنه الظ بسببه وان اراد
ان اتفاق غير احمد دليل شرعي فليس كذلك فتامل والحق في الجواب ما ذكرنا وقول الشارح بخلاف نهي الكراهة لا دخل له
في الجواب بل ذكره لفائدة قيد التحريم على ما وقع في المتن يعني انما قيد بالتحريم لان النهي بالتحريم لان النهي التنزيهي حكمه
غير ما ذكر وقيل انه اشارة الى منع بطلان اللازم بناء على مذهب من يقول بصحة صوم يوم النحر كان ما سبق
اشارة الى منع الملازمة بناء على مذهب من لم يقل بصحته يعني ان عدم صحة صوم يوم النحر مسلم وسنده ان النهي
التحريمي حكمه عدم الصحة والصوم فيه للكراهة وهو راجع غالبا الى وصف المنهي عنه وغير مقتضي لفساده ومنها كذلك لان مرجع النهي
فيه الاعراض عن ضيافة الله وتقدس وترك اجابة الدعوة فلا يقتضي فساده فيصح وهذا القائل جعل متعلق الو
جوب صوم يوم النحر من حيث انه في يوم النحر لانه قال سابقا عليه الامر بصوم يوم النحر لو نذره خلف فيه بناء على انه
هل ينعقد النذر به ام لا فعند الشافعي لا ينعقد لانه معصية وعند ابي حنيفة ينعقد لان في التزام الصوم قربة
اقول ولا يخفى عليك انه لو كان جهة الوجوب هو كونه في يوم النحر يتلازم جهتا الوجوب والحرمة وذلك ليس من محل النزاع
اذ لا يمكن الامتثال على ما مر وايضا انطباق عبارة الشرح عليه بعيد غاية البعد على ما لا يخفى بل الحق ما ذكرنا
واما ما لا يكون كذلك اقول لا دخل لحيثية بيان احدهما ان يكون يتعلق الامر والنهي بالفعل الواحد من جهة واحدة
وهذا هو الذي قدم الاشارة الى انه تكليف بالمحال بالوصفية والآخر ان يكون الجهتان متلازمتين وظ انه ليس من قبيل
التكليف بالمحال بل هذا من قبيل التكليف بالمحال اذ لا يمكن الامتثال بالامر والنهي معا من غير لزوم اثم وليشير اليه في جواب قوله
فان قيل حيث قال فيلزم تكليف المحال وحمله على انه اضافة بيانية على ما قيل مع انه خلاف الظ لا يلائمه قوله لانه لا يمكن
الامتثال اذ اللازم منه التكليف بالمحال لا التكليف المحال على انك قد علمت انه ليس تكليفا محالا اذ لا يلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وكانه اجمل الكلام اولا ثم فصله بعض التفصيل حيث علم ان هذا القسم الاخير ليس من قبيل التكليف المحال بل
من قبيل التكليف بالمحال ونفي القسم الاول على ما فهم اولا وهو انه تكليف محال بالوصفية ويحتمل ان يخص الكلام اولا بما
يكون هناك جهتان لا انفكاك بينهما ادخال ما يكون الاجتماع من جهة واحدة قد علم صريحا في اول البحث وكان
ما ذكره احرى في جواب السوال عدولا عن الكلام الاول والظاهر ما هو الصواب فيه اللهم الا ان يحمل قوله تكليف محال
على الاضافة دون الوصفية ويمكن ان يق في صورة تلازم الجهتين انه ايضا تكليف محال بالوصف لان ايجاب الفعل
من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي كانت حراما لان تجويز الملازم
مستلزم لتجويز لازمه اذ اعلم اللزوم كما هو شان للامر الذي هو سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع
النقيضين من جهة واحدة لحظ الاصولي فيه اشارة الى ان تعلق الخروج للامر دون النهي بعنى ان الخروج
واجب غير حرام وظيفة فقهية فلو ذكر في بعض كتب الفن كان من قبيل نقل المسئلة من علم متفرع على ذكر الفن بل حيث
الاصولي من حيث هو اصولي انما هو عن احوال الادلة اقول وبما قررنا يظهر سخافة ما قيل فيه لو تعرض بان ما قاله الا
مام لتوجيه كلام ابي هاشم ليس من وظيفة الاصول وهو ان مراده ان المتوسط ارضا مغصوبة على علم اذا بذل
المجهود في الخروج منها لم يسقط الطلبة عنه لوم العصيان بفعل خبر الغير حال الخروج فانه كان انما حين بفعل علم وما
نبه عنه لان هذا الحكم الجزوي ووصيفة الاصولي النظر في الادلة من حيث دلالتها على الاحكام المتعلق بافعال المكلفين
ما داموا في دار التكليف وذكر لان نقل المسائل الفقهية في كتب الفن كثير شايع وليس فيما علمه يختص التعرض على الا لحصر

بمكان

فعل مثل ذكر حيث بحث عن نفي المعصية عنه قال الامام بالاستصحاب حكم المعصية اقول فعليه ان يعتبر استصحاب كونه
منهيا عنه فان قلت كونه منهيا عنه قد علم بطلانه قطعا على ما عرفت انه تكليف ممتنع فلا يبقى للاستصحاب اثر معه قلت علم
المعصية ايضا مقطوع به على ما ذكره المص فلا يقاوم الاستصحاب معه سواء بسواء وسيظهر قوله وهو بعيد انما حكموا
بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به بل ذلك في
ابتدائها خاصة اولان المعصية عنده كما يفهم من كلامه قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعل الاختياري
فان قلت لا شك انه حق الناس ويطالب فيه في الدنيا او في الاخرة ولعل مقصد ابي هاشم ذلك وح لا استبعاد قلت
هذا ليس معنى المعصية بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها واعلم ان الكلام فيما علم المكلف بالمعصية وكان و
قوعه منها بالاختيار والا فلا نهي ولا معصية بالاتفاق ان المندوب مثل ما هو مامور به اي يطلق عليه اسم
المامور به حقيقة لا مجازا على ما زعمه الكرخي وابي بكر الرازي قال في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني على ان امر حقيقة
للايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان يجعل هذه مسئلة براسها اقول بل هذا مبني على هذه المسئلة
لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر المشترك لما يلزم الاشتراك الا ان المحرم لجعل هذا الخلاف
مسئلة في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة وقوله والطاعة فعل المامور به يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل
والا فقد يحصل الطاعة بترك المنهي عنه وكذا ينبغي تخصيص المعصية في قوله اذ لا معنى للمعصية بالفعل الوجودي
لعل
الذي هو غير الكف وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الد
ليل الاول ويرد على الثاني انه ان اراد ان اهل اللغة تقسم صيغة الامر الذي يسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيه الحقيقية
والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم الامر الى الايجاب والندب وعدم هما مما لا نزاع في انه ليس
بمامور حقيقة وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا اقول فيه بحث لان الدلايل المذكورة على تقدير صحتها
لا يفيد الا الظن والظهور وح فيتعارض ادلة المص وادلة الخصم اذ الظن المظنون في الالفاظ الحقيقة ايضا و
يمكن ان يوجه مراده انه يجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا بناء على ان الجمع بين الادلة اولى من الغاء احدها بالكلية
والكلام فيه كما في ان المندوب مامور به قال في شرح الشرح الا انه لا يتاتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يصح
انه معصية ويتاتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة اقول بل يتاتى على قاله بل بان
نقول ترك المكروه طاعة والطاعة ترك المنهي عنه اي الطاعة التي هي من قبيل الترك وذكر كما خص في المندوب
بالطاعة التي هي الفعل وانه لم يرد عنه نهي اقول كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي وهو مبني على
ان النهي خطاب متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما هو صريح الخطاب ويمكن توجيه كون ترك المندوب ليس
منهيا عنه بان المكروه والحرام فعل لا ترك فعل بل المطلوب منهما ترك الفعل ولا يذهب عليك ان ما ذكر في الكراهة في
الندب اذ قد يطلق الندب على ترك المكروه ايضا وفي الحرمة وفي الوجوب ايضا فيطلق الواجب على ترك الحرام والحرام
على ترك الواجب فتدبر وعلى ما استوى الامران فيه قال في شرح الشرح وقد فهم البعض من كلام المتن انه كما يطلق
الجائز على المباح يطلق على اربعة معان آخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع عقلا ما استوى الامران فيه شرعا على ما
استوى الامران فيه عقلا فاعترض بان ما استوى فيه الامران شرعا هو المباح فاعتذر بان ما استوى فيه شرعا اعم من
المباح لشموله ما لا منع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله
وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان ما لا يتعلق به خطاب الشرع لا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا وعدل
عنه الشارح المحقق وجعل المعاني ثلثة ثالثها ما استوى الامران فيه شرعا وعقلا ولا خفاء في ان هذا اعم من
المباح ولهذا جعل فعل الصبي مثالا لما استوى فيه الامران عقلا بنحوها على ما ذكرنا اقول على تحمل الشارح يمكن الا
مكان

مكان الخاص معدودا في جملة معاني لفظ الجائز وهو من جملة معانيه في العقليات وكان لفظ الجائز متبادرا
منه ولعل هذا القائل انما ارتكب ما ارتكب لانه لا يخفى انه يعني ما استوى الامران فيه عقلا على ما فهمه هذا
البعض وبينه على حمل الش فرق اذ على ما فهمه هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى الامكان الخاص المعتبر عند ارباب
المعقول والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم بحسب الواقع ونفس الامر بالنظر الى ذات الممكن وعلى حمل الش
كان معنى الكلام ما استوى فعله وتركه في عدم اشتماله على المصلحة والمفسدة الشرعية سواء سوى الشارع بينهما في
ذلك بان تعلق به خطاب الشارع بتخيير بين الفعل والترك كالمباح او لم يتعلق به خطاب كحكم العقل باستواء فعله
وتركه في عدم المصلحة والمفسدة الشرعية سواء حكم الشارع لا في عدم الحرمة فيهما على ما قيل او لم يدخلها
عدا الحرام حرج فيه ولهذا مثل ما استوى الامران عقلا بفعل الصبي اذ الاستواء الامرين في فعل الصبي ليس بمعنى الا
مكان الخاص لانه مشترك بينه وبين فعل غيره بل بمعنى انه استواء فيه المصلحة والمفسدة الشرعية ثم لا يخفى ان
ليس للقدر المشترك بين الامكان الذي هو الخاص والمباح الشرعي معنى مشترك محصل كان لفظ الجواز موضوعا
بازائه ولما حمل هذا البعض الاستواء العقلي على معنى الامكان الخاص لم يحمل كلام المتن على ان المعنى الاخر هو القدر
المشترك والش لما حمله على القدر المشترك لم يحمل الاستواء العقلي بهذا المعنى بل بالمعنى الذي بينا اذ كون القدر المشترك
بين المعنيين من معاني لفظ الجواز ليس بعيد بل هذا المعنى وما ذكره بعيد هذا اتى بعض المعتزلة اذ هذا المعنى
يرجع الى ما انتفى الحرج في فعله وتركه حيث يتناول افعال غير المكلفين والافعال المباحة للمكلفين كالمعنى الذي
حمله الش كان المراد بما لا يمتنع عقلا هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود كما صرح به في بعض الحواشي وح
لا يلائم لفظ عقلا في المعنيين خلاف توجيه غيره ثم لا يخفى ان لفظ المتبادر من قول المص وعلى ما لا يمتنع شرعا
او عقلا انه للقدر المشترك بين نفي الامتناع الشرعي والعقلي فلو بدل كلمة او بالواو لكان اظهر وكذا الظاهر من قوله
وعلى ما استوى الامران فيه فيهما انه لما استوى الامران فيه في الشرع والعقل وليس كذلك فلو قال لما استوى الا
مران فيه في الشرع او العقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمله الش فقال لما يمتنع في النفس اي لا جزم
بعدمه فعدم الامتناع الاستواء والحصر كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او حكم العقل كل ذلك بحسب الواقع ونفس
الامر وههنا باعتبار نفس القايل وموجب ادراكه والى هذا اشار بقوله في النفس في الموضعين والجائز على هذا
على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احدهما في نفس الامر واجبا او را
جحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا او عقلا وهذا هو المسمى
بالمحتمل قال في شرح الشرح ما لا يمتنع في النفس ولا جزم بعدمه شامل للقطعي والظني مع الاشباه انهما لا يسمى
مشكوكا والظهور انا اذا قلنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا نعني ان الاشتراط مشكوك فيه بل
عدم الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا الجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا
هذه عبارته اقول اطلاق المشكوك فيه على المظنون فيه متعارف فان الشك قد يطلق على ما يقابل اليقين صرح
بذلك بعض من اجلة المتاخرين واما القطعي فيدخل فيه مع انه لا يسمى مشكوكا فظاهر الورود اللهم الا ان يخص
بما لا يكون واجبا في النفس ايضا اي لا الجزم لوجوده لكن ينبغي عدم اعتبار هذا التخصيص في اطلاق لفظ الجائز
او يطلق الجائز على كل ما لا جزم بعدمه وان كان مما جزم لوجوده اذ لا شك ان وجود الواجب مع شائبه جائز
عند العقل وكان مما جوزه او يوجه المراد ان المشكوك فيه يطلق على المحل الذي عليه هذا المفهوم اي ما لا
يمتنع في النفس في الجملة اي هو بعض ما يصدق هذا المفهوم هذا واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك فيه
يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا الجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا ففيه ان التقييد بكون جانب وجوده

راجحا لابد في النقص بالظني وهو ظ ولا بالقطعي اذ الرجحان شامل للوجوب اللهم الا ان يخص بما اذا لم ينته الى حد
الوجوب ثم الحرج متساوي الطرفين عند من عرفه انه جائز لمحتمل محلا فالبعض المعزلة ثم الذين قالوا الاشياء الاختيا
رية التي لا يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة لانه لو خلق
العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له دفعا للعبث وحاصل النزاع يرجع الى ان الاباحة في لسان
الشرع هل هو عدم الحرج في فعله وتركه او حكم الشارع بذلك والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة و
المفسدة وخلوه عنهما او لم يتعلق بهما الخطاب الكاشف عن حاله صريحا مباح بالاتفاق الا ان عند هؤلاء البعض
من جهة ان الاباحة لما عرف الشارع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه وهذا كذلك وعند الجمهور من جهة ان كل ما علم
فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع التخيير بينهما وهو يسلم ترجيح المامور به
اقول ان اراد الترجيح لذاته لعموم او مطلقا ثم لكن لا نم قوله فالمباح لا ترجيح قوله المساوي طرفيه ان اريد لذاته
ثم لكن لا نم قوله فلا يكون مامورا به وان اراد من كل الوجه لعموم هذا ما حكي انه نقل من جانب الكعبي ما فعل
لهو واجب قطعا اندفع بذلك التقرير ما يختلج ههنا وهو انه لما تقرر ان الواجب المخير هو مفهوم احد الامور والمخير
فيه الجائز تركه وهو المباح كل من المعين فلم يلزم كون ما هو المباح حقيقة واجبا حقيقة غاية الامر ان الواجب
متحقق في ضمنه وذلك لان المراد بوجوبه ان الواجب يتحقق في ضمنه وتحصيله تحصيل الواجب اذ الكلي متحد مع
افراده جعلا ووجودا اقول التحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود العذر المشترك
بين فعل مباح او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام
كالتصور والشوق والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود وعدم المانع و
جود الشرط من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام الى
تحصيل المانع عنه كفعل المباح والواجب مع ان فعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب معين لا
مخير اذ لا يحصل المط الذي هو ترك الحرام من جهة التنافي حيث لم يحدث فينا تصوره او الشوق اليه او
الارادة له وح لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة
ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام بافعالهم حاصلا من جهة عدم الشرط
والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل المباح او غيره لتحصيل الكف عن الحرام واما عند توجهنا
واشتياقنا اليه وكذا الجذب من انفسنا انه لو لم يشتغل بضده يشتغل ذلك الحرام فلا شك انه يجب علينا
فعل المباح او غيره تحصيلا لعلة الكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلا في تلك الصورة
بل قد يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا اذا كان تخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان
لجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في
تلك الصورة وانت تعلم بادنى تامل ان ما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما يتم
في هذه الصورة الثانية اذ في الصورة الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا لا يتم الواجب الا به بمعنى انه
يتوقف فعل الواجب عليه كما هو مقتضى دليل الكعبي ليس مخالفا لرأي الجمهور فان اراد هذا فلا خلاف له معهم وان
اراد ان فعل المباح دائما واجب للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه فليتامل قال في شرح الشرح يرد عليه ان الحرج
ان يكون واحدا مبهما من امور معينة فان قيل يكفي التعيين النوعي وهو حاصل لكونه واجبا او مباحا او مندوبا قلنا
لا بد في التعيين النوعي من تعيين جميع العمل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة
اقول فيه نظر ان اريد ان يتعلق الوجوب بمفهوم جميع الفعل لا العرض العام لكن فيما نحن فيه الحكم كذلك لان الوجوب يتعلق

بكل فعل الا انه لتعذر التفصيل عبر عنها بالعرض العام وان اريد انه لا بد في الواجب المخير ان يعين الموجب كل واحد
من الافعال المخير فيها بنفسه وخصوصه فذلك غير لازم وهو ظ وغير لازم من تعريف الواجب المخير وتعيين ماهيته على ما عرفت
وايضا علم تعيينه بالواجب المخير لا يضر اذ المقدم المقصود كونه واجبا مخيرا بل كان واجبا بمعنى آخر بحيث مطلوب فتامل
لانه سبب الحرام اقول الحاكم لكن مقدمة الحرام حراما البتة بخلاف السبب لانه للواجب المنفي وفي السبب غير المقدمة الى السبب
الحرام والوجه ان الواجب لما كان المط وجوده مما يتوقف عليه وجوده لا بد من تحصيله موجبا كان او غيره والحرام لما كان المط
عدمه في توجيه ويستلزمه كان حراما لا غير ثم الاظهر في النقض السابق يلزم ان يكون كل حرام واجب لان كل حرام ترك الحرام
آخر هو ضده وكل ترك حرام واجب بل غاية كثرته وفضله انه مادون في تركه اقول هذا الكلام مشعر بان تمام جعله المباح هو
مادون في فعله وتركه وح يدخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد اخر يخرجهما يعتبر فيه هذا ولعل هؤلاء القوم جعلوا المباح
بمعنى الجائز وح كان النزاع لفظيا فتامل وكاسباب الملك والضمان يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلا
فات سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولانه صرح في المنتهى بان المراد اسبابه هذه الامور بعد
ان جعل الملك ونحوه عطفا على الشكر الذي هو سبب لوجوب الحد فيكون هذه اسبابا فان الملك سبب اباحة الانتفاع والضمان
سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الاخروية والانصاف ان هذا في غير الملك بعيد كذا في شرح الشرح اقول
لم يفعل في المنتهى الا انه جعل مثال السببية المعنوية اسباب الملك والضمان والعقوبات ولم يجعل نفسها مثالا له اذ الحور
لاشتراك السبب والمسبب في كونهما سببا معنويا في الجملة وليس هذا صريحا منه بان المراد بهذه الامور في المختصر اسبابها مع
ان حمل عبارة المختصر عليه بعيد غاية البعد والتوفيق بين المثال المذكور في المنتهى والمذكور ههنا ليس بلازم نعم يلزم
عدم المنافاة وقد عرفت انه لا منافاة مع ان البعد في غير الملك انما يلزم من توجيهه بناء على ان الكلام في اسباب
الاحكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا في الاحكام ولو جعل الضمان بمعنى التزام من له الشرع ما لا في
ذمة الغير سببا لوجوب اداء مثله والعقوبات بمعنى الجناية على النفس المعصومة والحرام سببا لوجوب القصاص
قال الله تعالى فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فلا بعد ولو جعل موضع براءة الذمة وسقوط المطالبة المثالين
وغيرهما لسقط عن توجيه البعض فتامل فالحكم كالقدرة على التسليم مثال لكون عدم الشرط منافيا للحكم فالحكم ههنا
صحة البيع وحكمة اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي حكم عدم امكان الامتناع و
هذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمها والحكم في قوله تنافي حكم البيع على ما في اكثر النسخ بمعنى الحكمة كما في قوله عليه الصلوة
والسلام ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة وفي بعضها بدل الحكم الحكمة فلا غبار وهذا ما يؤيد التوجيه المذكور
والسبب كالطهارة مثال لكون عدم الشرط منافيا للسبب والحكم ههنا وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري
وحكمة السبب رعاية حسن الادب وشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة هي سوء الادب ثم لما كان بين الشيء وحكمته
ملازمة والمنافاة بين الشيء ولازمه المساوي في قوة المنافاة بينه وبين ملزومه يجري على المنافاة بين الشيء ونفس
ذكر الامام بان المنافاة في الاول بالذات بين الشيء والحكم وبالعرض بين الشيء والامر وفي الثاني بالعكس فتامل يعرف
كالصلوة بظن الطهارة اقول فان قلت المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فسادها قلت المامور به في وقت
الاداء ليس سوى هذه الصلوة ووجوب القضاء بامر جديد ولعل هذا مبني على ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر
الاول فان كان بامر جديد فلا غبار وان كان بالامر الاول فالظ انه لم يات بالمامور به حتى لم يسقط القضاء وح
يمكن ان يقال على هذا الرأي كان هناك امران يتعلق بما يتعلق به المكلف في الصورة المفروضة هو اتى باحدهما دون الآخر
والمراد بموافقة امر الشارع هو الامر الاول فتامل وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء اقول خرج العبادات
الصحيحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة الصحيحة من العيدين كانت تجب لو كان

لها قضاء لسقطها وهو المراد في التوقف وقس عليها الفاسد فتامل لانا نقول المنع دفع وجوبه اولى لا يخفى ان المراد
منه المنع عن وجوبه اذ الدفع بمعنى المنع فما في بعض شروح المنهاج ان المراد ان يرد هذا بما رده ذكره بل الاولى ان يقال المراد
بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه ليس بشيء اذ لا فرق بين الدفع والمنع ثم فرق ما بين الرفع والدفع فتدبر فكان حسنا
اما اولا فلان المص اطلق لفظ الصحة والبطلان وقوله ظاهر انما هو مختص بالعبادات فان ترك الكلام على ظاهره كان لغوا با
لا اخص وان اول بما ذكره الشارح كان وجه التخصيص ان معظم غرضه ابطال قول من قال بان الصحة والبطلان من خطاب
الوضع وهذا القول انما يبطل فيما هو صفة العبادات واما في المعاملات فكونه خطاب الوضع ليس مما ينازع فيه على ما كان
كان لفظ الصحة والبطلان مشتركا اشتراكا لفظيا بين ما هو صفة العبادات وما هو صفة المعاملات وهذا مع انه خلاف
المشهور خلاف الاصل اذ الاصل الراجح هو الاشتراك المعنوي واللفظي لعدم الوضع والعادة عن القرينة المعينة للمعنى
المراد واما ثانيا فلان القوم جعلوا موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها فهو تفسير بالمباين قال في
المنهاج والصحة استتباع الغاية ثم ازاها البطلان الفساد وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط
القضاء عند الفقهاء واشار الى ما ذكرناه بقوله الى الخلاف في شهرتها تحصل موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة
الصحة لا نفسها واشار بهذا الكلام الى ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر او سقوط القضاء لا الثواب على ما زعمه
العلامة فاعترض بان الثواب لا يترتب على الصلوة الصحيحة ولا احتاج في دفعه الى ان يقال المراد جواز ترتب الثمرة لا و
جوبه وقس عليه الثمرة في المعاملات فاحتمل ما يتخلف عن المعاملة الصحيحة فتدبر وقالت الحنفية المراد
بالاصل الركن كالبيع فيما نحن فيه وما يوصف الشرط المعتبر في صحته وح لا حاجة الى ما في شرح الشرح من ان الزائد فسا
فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف فههنا ينبغي اصل البيع وركنه وهو المبيع بناء على ان عدم التقييع بجواره
بمنزلة عدمه وكذا يبقى وصفه وشرطه وهو القدرة على التسليم قال في شرح الشرح المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان
والشرائط فما ورد فيه نهي وثبت قبح وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فقط اما في العبادات فكالصلوة
بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاباحة لانعدام ركن البيع
اعني المبيع وان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات فانه يشتمل على
فضل خال عن العوض والزائد فرع المزيد عليه فكان بمنزلة وصف وانه وجد اصل وهو مبادلة المال بالمال لا
وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة
والبيع في وقت نداء يوم الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغي اقول وكذا تمثيل الصلوة الباطلة بما
ترك بعض شرائطها ليس على ما ينبغي قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة
والبطلان في المعاملات لا شك احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ارتياب في ان كون العقود التي هي المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع جعلا كما في العبادات وذلك لان كون اللفظ
بصيغة بعت يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه فكان من جملة خطاب الوضع وكذا اقتصر المص
على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما في خطاب الوضع والانكار لا يتاتى الا اذا كانا في المعاملات فما في
شرح الشرح حيث بين وجه التقييد بقوله انما قيد بذلك لان الدليل الذي اورد في المتن خاصة حيث زعم ان الصحة
اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع مشعر بان تخصيص ما ظن من احكام الوضع بالعبادات
مشتمل على الخلل ليس على ما ينبغي فتدبر فانكر ذكره لم يقل وهو منكر بل نسبه الانكار ذكره الى المص تعريضا بانه
ليس مرضيا كما هو دابه في هذا الكتاب وذلك لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بطن الطهارة نحتاج في معرفة كونها
صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء الى توصيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء

وان لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء فيكون الفعل مسقطا للقضاء ثم لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا
يعلم بالعقل دون الشرع بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا
نسلم انه ليس تكليفا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع
ومنها الرخصة الى من اصناف خطاب الوضع الرخصة اعترض عليه بما ذكر في شرح الشرح من ان كون الرخصة
يكون واجبا ومندوبا ومباحا فيقتضي كونها من خطاب الاقتضاء بل من خطاب الوضع والتخيير واجيب عنه بان
للشارع في الرخص حكمان احدهما كونها وجوبا مثلا وثانيهما كونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف
الحكم عليه مع قيام المحرم وهو من احكام الوضع ثم العشر بانه كان داخلا في السبب فلا ينبغي جعلها صنفا آخر فيها
قسيما للسبب فاجاب بان الرخصة لتميزها عن اجزائها بصفات مخصوصة وهو ان السبب ههنا صفة للمكلف قسيما
مناسب للتسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت قسيما لها كما ان الاستعارة نوع من المجاز وجعلت قسيما له لذلك اقول
لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والقوم لم يجعلوا الاستعارة قسيما للمجاز الذي كانت الاستعارة قسما منه بل للمجاز
المرسل ولو ترك لفظ المرسل في اللفظ فكان من قبيل الاقتصار في اللفظ لان المراد منه مطلق المجاز بل الحق
في الجواب ان يقال ان كون القصر في السفر رخصة من الشارع بالمعنى المذكور انما هو بتوقيف الشارع فكان من قبيل
خطاب الوضع ويقرب منه ما ذكر في بعض شروح المنهاج هذا انما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير والعزيمة
من الصريح والضمني واما عند غيره فلا يكفي والمعتبر الملاحظة فيهما اي الرخصة والعزيمة ثبوت الحكم على خلاف
الدليل لعذر او على وفقه لا لعذر لان الاقتضاء والتخيير وان لم يخل الواقع عنهما فتامل لولا العذر
اي المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للعام لان المراد لقيام
المحرم اي دليل الحرمة فقيامه هو لا انه اي غير منسوخ ومن المعلوم ان بقاءه هو لا انه غير مقيد بزمان عدم العذر
بل كون الدليل محرما في حق ذلك المكلف مقيد بزمان عدم العذر والضمير في قوله وهو الرخصة للحكم الثابت بطريق
التخلف عن المحرم وهو اعم من الفعل والترك وخرج عن الرخصة الحكم ابتداء بعد المحرم وخرج ما نسخ حرمته
بعد العام وخرج بقوله لمانع طارئ في حق المكلف ما خص من دليل المحرم لان المخلف ليس لمانع في حقه بل للتخصيص ببيان
ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على
فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج ايضا التيمم على فاقد الماء لانه الواجب
في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة فظاهره ان الحكم
منحصر في الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة واعلم ان الحنفية
رحمه الله قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يكون حكم حكم المباح
ولا يكون مباحا وعددا منه المحرمات لو صدرت عن المكره كاجراء كلمة الكفر وغيرها وترك الخائف الامر بالمعروف
الثاني ما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر كفطر المسافر والمريض الثالث ما الاجبار
نسخ عنا من الاحكام تخفيفا الرابع ما سقط عن العباد في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة كقصر الصلوة
وقالوا تسمية الاخيرين بالرخصة مجاز او مباحا كالفطر في السفر قال في شرح الشرح ان اراد به ما يا
ذن في فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان تضرر فالفطر واجب والا فالصوم وان اراد اعم من
ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اندرج فيه المندوب واجيب عنه بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل
ذلك واجيب ايضا بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وعدم الافطار الذي علم عدم ضرره
فاما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فهو المباح فتدبر فلا الحور طلب الخ والمكلف به عند المحققين ذكر

في المواقف ان النزاع فيما يكون ممكنا في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفسه بل لمنعه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي
التكليف بما لا يطاق عادة يجوّزه نحن وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع تعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه
في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع من المتنافيين يقتضي نصب الدليل في غير محل النزاع وقال قدس سره في شرحه
لقائل ان يقول ما ذكره المصنف من ان جواز التكليف بما يمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوعه تصوره
يشعر بان مقولاته يجوّزونه اقول الظ ان مراده في المواقف ان النزاع المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو
في التكليف بما لا يطاق عادة وذلك لا ينافي ان بعضهم ذهب الى جواز التكليف بالمحال لذاته وعرضه ان الادلة التي
يستدل بها على محل النزاع المشهور ليست واردة في محل النزاع كشبهة ابي لهب اذ الاصحاب استدلوا بها في النزاع
المشهور فتامل ولا يذهب عليك انه اذا كان الامر على ما صححه الشيخ في المواقف كان دليل المصنف هنا دليلا على غير محل
النزاع المشهور ايضا وقال العلامة في شرحه اعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان
يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واعدام القديم واعدام وجوده مما يمتنع تصورها
او بغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او لوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن
حيث انه يمتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فمذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو
مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغدا
ديين وان كان الثاني الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا
وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار وعليه ما قال الامام الغزالي فقوله شرط المطلوب الامكان اشارة الى
امتناع الاول اذ المعنى انه شرط كون الشيء مطلوبا اي مطلقا به ان لا يكون ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء
كان ممتنعا بحسب غيره اولا اقول على ما قرره كان دليل المصنف واردا على محل النزاع المشهور الواقع بين الجمهور فتامل
وكذا دليل الخصم كحديث ابي لهب ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل من الاستدراك اذ لا حاجة الى توسط الاستدعاء
بل يكفي ان يقال يوضع التكليف بالمستحيل مطلوبا والثاني باطل الى اخر الدليل ﻫ وان ظن قوم انه يمتنع لغيره
يسر الى ان الحق اسناد الكل اليه بطريق الاختيار مع عدم انه يتادى الى وجوب وامتناع عقلي لا لذاته وهو ظ
ولا لغيره اذ الاسباب عند الاشاعرة اسباب عادية ولا يكون ترتب عقلي ضروري عندهم سهوا ويسمى ما يسانها
لا وجودا فلا يثبت وجوب غيري عادي عقلي ولا عدما فلا يثبت امتناع عقلي غيري بل الوجوب والامتناع على
هذا الرأي انما هو بالعادة وانهم جوزوا الحلف المعلول عن العلة التامة وهذا اقدحوا في دليله لحدوث العالم
وتمام تحقيق ذلك يطلب في موضعه من الكتب الكلامية والحكمية ﻫ والا لم يكن ممتنعا لذاته اشار الى انه
لا يجري في الغيري ولا في العادي فان ههنا نهيا لا انا في سوء نهايتهم اقول اعلم ان هذا الدليل يدل على ما
امكن اصل وجوده لذاته لكنه يمتنع وجوده من المكلف بالنظر الى ذات وجوده منه كخلق الجسم اذ وجوده من
القدرة الحادثة يعني ان القدرة الحادثة ساقطة مع انها يعلقها بالجسم فيلزم تصور القدرة الحادثة متعلقة
بايجاد الجسم او طلب ايجاد الجسم من المكلف فرع تصور المكلف من حيث يصدر عنه المكلف به فيلزم تصور
الشيء على خلاف حقيقته ثم اعلم ان التكليف بالمحال انما يقتضي ان يكون الطالب تصوره ذكر الشيء من نسب
الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذكر المركب التعددي اي الح الموجود او وجود المحال فغير لازم ولو سلم
متعلقا الحال الموجود بتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم موضوع متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي

وهذا لح

وهذا الح اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم مح وموجود في الخارج وذكر مثل ان يتصور اربعة كانت في الواقع فردا و
ثانيهما ان يتصور مهية الح وتصفه العقل بصفة الوجود سواء اتصف به الواقع ام لا وذلك غير مح وليس تصور الشيء
على خلاف حقيقته مثلا لكن تصور مهية الاربعة واعتبار اتصافها بالفردية واللازم في طلب الح هو تصوره موجودا
على النحو الثاني دون الاول اذ معناه اوجد الح فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مهية الح
متصف في الواقع بالوجود بل على تصور مهية الح معتبرة مع الوجود منسوبا اليه الوجود وذلك غير مح كتصور الا
ربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة كانت
في الواقع فردا وما نحن فيه من قبيل الاول ومما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف بالممكن مثل ان نقول صلى
لم يتصور الصلوة المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فلو لم يتصور الى
الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظ فتدبر ﻫ والظ ان اللازم منه على تقدير تمامه
عدم تصور مهية الح متصفة بالوجود لا ينفي تصوره بوجه ما وذلك كاف في الطلب بوجه فتدبر ثم اقول لا يخفى ان
في مثل قولنا وجود النقيضين مح لا بد في الحكم به من تصور موضوعه فيلزم تصور الح مثبتا فان قلت انه تصور
فرض محض قلنا نقول مثل ذلك في التكليف بالمحال اذ لا يلزم تصور وجود الح الا بوجه ما لانه يتصور تصورا جمعا
بل يكفي التصور الفرضي اذ كما يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم حين وقع موضوعا للقضية فلم لا يكفي هذا التصور
في صورة التكليف والطلب وقد اجيب عنه في بعض شروح المنهاج ان المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي و
اللازم الخارج بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون المهية تلك المهية دون الثاني وعدم الثبوت في اللوازم
الخارجية للمهيات الممتنعة اقول هذا مندفع عن تقرير الشيخ على ما ذكرنا لان بناءه على انه لا يمكن لنا تصور الح الذي
موجود في نفس الامر وذلك مثل تصور الاربعة التي فرد اي في الواقع والظ ان عدم الثبوت ليس من اللوازم الخارجية
الممتنع ضرورة انه لا يثبت له في الخارج اذ لا ثبوت للممتنع في الخارج انما يكون من اللوازم الذهنية له المسمى
بالمعقولات الثانية ولعله اراد بكونه لازما خارجيا انه مقيس الى الوجود الثبوت في الخارج ﻫ ولنا نحن لا نذ
عي انتفاء تصور المستحيل مطلقا الح اقول لا يخفى ان معنى هذا الكلام ان اللازم ههنا تصور نفس المستحيل ونحن
لا ندعي امتناعه بل ندعي انتفاءه هو تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج وذلك غير لازم في الحكم بالامتناع
وما ذكره بقوله وبيانه وهو مغايرة لكلام المتن غير منطبق عليه اما اولا فلانه بنى الامر فيه على انا لم نتصور اجتماع
الضدين بل انما نتصور اجتماع المتخالفين والحكم بنفيه عن الضدين فهذا يدل على ان مهية الح الذي هو اجتماع
الضدين غير متصور والمتن مبني على انه لا نتصور ثبوت الح بل نفيه على ما هو الظ واما ثانيا فلان المراد با
لثبوت ههنا ثبوت الاجتماع الضدين فيما سبق هو ثبوت الاجتماع الضدين في نفسه والثبوت ههنا مقابل النفي
الرابطي وفي الاول مقابل نفس المفهوم والمهية ففي الكلام تشويش واضطراب وغاية توجيهه ان يق بان المراد
بيانه بيان اصل الجواب لا بيان الجواب المذكور فانه جواب من قبل نفسه وحاصل ما ذكره في معرض البيان يرجع
الى انه لا يمكن لك تصور المستحيل اي مهيته لان المستحيل فيما نحن فيه هو اجتماع الضدين مركب تعددي فلا بد
في تصوره مهيته من تصور الاجتماع الثابت للمتصور والحال ان المتصور ليس الا اجتماع المتخالفين والحكم
بنفيه عن الضدين فقد تصور الاجتماع في الضدين منفيا لا مثبتا فلا يتصور لك مهية الح الذي هو اجتماع
الضدين اذ لم يتصور المضاف من حيث انه مضاف ثابت للمضاف اليه مهية بل يتصور المضاف باعتبار
انه قابل للاجتماع المطلق لا بذاته ولا يتصور النسبة الثبوتية بينهما بل الحكم بنفيه عنه فلا يتصور ما هو الح
لذاته ومهيته اصلا وفي الحكم المذكور انما يتصور باعتبار من اعتباراته لا لمهيته وح لا يتوجه الى ما ذكرنا

انه يكفي ذكر التصور للطلب فتامل فتفكر قال في شرح الشرح ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا يحصل
له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بان تعقل بين
السواد والحلاوة امرا هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي
بان تعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الا
عتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط احدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن اقول فيه بحث اما اولا فلان امتناع
تصور ماهية المستحيل انما هو في المستحيل الذي كان وجوده مطلقا محالا لا فيما كان خصوص الوجود الخارجي له
محالا كما فيما نحن فيه وكيف يدعي استحالة تصور ماهية ما امتنع وجوده في الخارج ويلزم منه امتناع تصور
جميع المعقولات الثانية ولوازم الماهية والاعدام من الاعتبارات التي لا يمكن وجودها في الخارج وكلام الشيخ مخصص
بهذه الصورة اي فيما يكون وجوده مطلقا محالا كيف وهم قالوا بان تصور الامور الاعتبارية بكنهها ليس فيه
تعسر ولا تعذر وذلك يدل على امكان تصورها بكنهها مرا واما ثانيا فلان اللازم على ما صرح بقوله وبالجملة ان
المستحيل يمتنع تصوره بماهيته وبكنهه واما تصوره بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فلا منع في جوازه ونحن نقول
يكفي لطلب المستحيل هذا التصور ولا يشترط التصور بكنه الماهية فالا نسلم الا على انه لم يمكن تصور ماهية المستحيل
لا يضر الخصم واما ثالثا فلان في الطريق الثاني وهو طريق النفي لا بد من تصور اجتماع الضدين الذي وقع
صفة للموضوع وليس في هذا الطريق الدلالة على تصوره باعتبار من الاعتبارات دون نفس الماهية لهو خارج عن
الغرض اللهم الا ان يقال المراد انه يمكن تصور المستحيل باعتبار انه لا يوجد شيء هو نفسه وهذا نوع اعتبار له واما رابعا
فلان النفي الذي اعتبر في الطريقة الثانية ليس هو النفي الذي اعتبره الشيخ هو نفي ما على مثل اجتماع السواد والحلاوة
عن الضدين وهذا النفي قد اعتبر في الطريقة الاولى حيث قال ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
والنفي المعتبر في الطريق الثاني هو انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض والى احدهما على الآخر
فيما ذكره رحمه الله خلط بين هذا النفي المعتبر في الطريق الاول وبين النفي الذي هو الطريق الثاني فتدبر ثم في
كلام الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب على ما بينا فتفكر فان قيل المستحيل متصور حاصل السؤال ان المستحيل
متصور الثبوت ذهنا فيكون معارضة في المقدمة القائلة بان المستحيل لا يتصور وقوعه واذا انضم اليه قولنا
وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشعر به قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة في اصل الدعوى اذا لابتداء
دليل للمخالف من غير قصد الى المقابلة والممانعة وانما ذكر في هذا المقام على طريق السؤال لشدة ملاءمته لدليل
الخصم ولما كان المستدل بني بطلان كون المستحيل متصور الثبوت على انه لا ثبوت له فاراد ان يبين بطلان
المبني عليه حتى لا يلزم اثبات بطلان المبني واقتصر البيان على ابطال المبني عليه لنفسه اي ما هو مبني عليه
الاول انه يكون الخارج مستحيلا اقول هذا الجواب جواب حل بالحل وهو الجواب الحق والثاني جدل وحاصله ان
المتنازع فيه هو التكليف بالحج من حيث هو حج وهو من حيث ثبوته في الخارج مستحيل لان الحج انما يكون محالا ثبوته في
الخارج والذهن اي هو من حيث ثبوته في الذهن غير مستحيل وما ذكرتم يدل على تصوره من حيث ثبوته في الذهن فلا
يكون المستحيل من حيث هو مستحيل متصورا فلا يكفي تصوره من حيث ثبوته في الذهن في طلبه لانه ليس تصوره من حيث
انه حج الثاني نقض اجمالي اي لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في قولنا
اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير السؤال الثاني ان المحكوم عليه المتصور
ههنا ذهني ثابت في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع وجوابه ان
المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو

ذات الممتنع مثلا لو سلم فعدم امتناع الذهني انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل قولنا
اجتماع النقيضين ممتنع انه لا يوجد له في الخارج فرد يطابقه كذا قرر في شرح الشرح اقول الكلام الناقص لا يقتضي ان يكون
الحكم على الصورة الذهنية اذ لما كان الصورة الذهنية ثابتة في الذهن فلا يتصف بالاستحالة فكذا ذو الصورة
وهو ذات الممتنع ثابت فيه لان عند قيام صورة الشيء بالذهن كان ما له تلك الصورة موجودا في الذهن حقيقة
لكن لا بنفسه بل بصورته على ما هو المحقق من قال بوجود الاشياء بانفسها في الذهن بناء على ان تلك الصورة
متحدة مع ما له الصورة في الماهية والذات وتغايره بنوع من الاعتبارات نعم عند من قال الشيخ كان وجود
الشيء في الذهن عبارة عن قيام شبحه بالذهن وكان وجود الذهني مجازا باعتبار وجود شبحه على ما حققه قدس سره
في حاشية المطالع لكن الدليل الثاني الدال على الوجود الذهني يبطل هذا الرأي ولهذا اختار المحققون الرأي
الاول وتمام التحقيق ذلك يطلب من مواضعه فالصواب الاكتفاء بما ذكره بعد قوله ولو سلم وكانه عدل لذكر عدلا
عنه قال ولو سلم فتدبر ثم قال واما الثالث فلا ارى له توجيها الا ان امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيا على انه لا يتصور
ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من
امتناع تصور وقوعه فيكفينا ويضركم اللهم الا ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج وح
يمنع قوله لان حكم الذهن الخ مرتبطا الى الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور الحكم عليه متمايزا في الخارج و
الا فليس كثير دخل في علم الكفاية وهي المضرة ولم يدع المعارض اذ المستدل حكم الذهني على الخارج بل صرح بان
المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له الا في الذهن هذا غاية ما امكن في هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وعدم
انطباق عبارة الشرح عليه ثم لا تكلف في جعل الثبوت بمعنى الثبوت بل قد عرفت انه الحق لان الكلام فيما هو مستحيل
خارجا والصواب ان يقال في تقرير الثالث وقد عرفت ان المستحيل هو الخارجي ففي الحكم المذكور اي الحكم بثبوت الاستحالة
للحج كان الذهن حكم على الامر الخارجي بالامتناع اي يحكم بان اجتماع النقيضين مثلا ثبوته في الخارج كان ممتنعا وذلك
يستدعي تصور اجتماع النقيضين من حيث ثبوته في الخارج لكن بينا انه لا يمكن تصور الحج من حيث ثبوته في الخارج
لانه تصور الامر على خلاف حقيقته واذا ثبت انه لا يصح الحكم على الحج بالحكم الثبوتي الذي هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم
من المعارضة ومعنى قوله ان تصوره ذهنا اي تصور ثبوته ذهنا لا يكفيكم انه لا يكفي في صحة ما ادعيتم من الحكم
المذكور وقوله ولا يضرنا معناه انه اذا لم يكفيكم في صحة الحكم المبني عليه المعارضة فلم يتم المعارضة فلا يضرنا ايضا
اقول هذا غاية ما امكن في هذا المقام والله الموفق للمرام قوله حال التكليف غير مستطيع اقول يمكن الجواب عنه بوجهين
بعده اما الاول فبان التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما الثاني فبان العبد
ليس من شانه الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب الاشعري فالتكليف لا يتعلق الا به لا بالايجاد اما حديث الموت و
النسخ فقد اجاب عنه الشارح في بحث النسخ ان الحكم مقيد بعدمهما فلا تكليف بايقاع الفعل حين الموت ولا بايقاعه بعد
النسخ وانت تعلم ان تشا من ذلك لان الاصلي ليس موجبا لنسبة تكليف الحج الذاتي الى الاشعري كما زعمه العلامة و
نقيضه ظاهر كلام المحقق ولا القاضي الخ اذ ليس شيء منهما يدل على كونه محالا عاديا بل غير مقدور للعبد في ذاته قوله
يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل اراد بالمستحيل ما ليس في وسعه وقدرته فيلزم التكليف بالحج على تقدير تعلق
العلم بالوجود الخ لا يقال بل هو تكليف بالحج الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك
الايجاد اقول المكلف به هو ايجاد الفعل بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن مقدورا الوجود كان التكليف به تكليفا بالحج
لانه تكليف بالحادث اختيارا والحادث اختيارا مع من العبد لانه مستلزم لجواز الترك وهو مستلزم لجواز الجهل وجواز
الجهل نقيض فتدبر قيل في بعض الحواشي تقويه لما ذكره نقول لا يقال ان ما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكر نقض

الاختيار

في شرح الشرح

كان في

٥٩

اجمالي لقوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع وتوجيهه ان تعلق علم الله باحد طرفي العلم ان كان سببا لامتناع الطرف الاخر كان سببا لوجوب الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب في طرفي النقيض متلازمان

وجوب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور ببيان عدم اجزائه في صورة النقض وعدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها واما منع كون تعلق الله تع بشيء سببا لوجوبه وامتناع نقيضه لنوضح كون وصف المعلل مؤثرا في الحكم وليس بدفع النقيض النقض بل غاية مرام المانع اقول هذا ما قوي عنه رحمه الله لان من قال لو علم الله انه لا يقع يجب ان لا يقع ويمتنع ان يقع ليس معناه ان علمه تع سبب للوجوب والامتناع لما تقرر واشتهر ان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له عند المتكلمين بل لانه لو وقع لزم جهله تع وهو محال وما يلزم من وقوعه محال كان محالا لكن القائل جعل العلم دليلا على كونه محالا لا انه سبب في الواقع بل جعل علته في الواقع سببا به التي كان وجوبها وجعل علمه مستندا الى عدمها فهذا القائل المعترض خلط بين جعل الشيء علته لامر في الواقع وفي الخارج وبين جعله علة للعلم به ودليلا عليه فتدبر واما الموت والعقل والاخبار فلايم اشار الى ان لفظ ذلك في قول المص وكان ذلك يستلزم ان التكليف كلها تكليف بالمستحيل اشارة الى الكل لسلتين الاولين والاخرين للالتوى لا الى الثلثة المتوسطة ايضا لانها لا تقتضي انه يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لانه لايم كل التكليف لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم قال في شرح الشرح وجه الاستلزام انه اذا صدقه في هذا الاخبار احمالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به النبي عليه الصلوة والسلام انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ علم انه ابو جهل تصديقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب الخبر لمجرد التصديق في انه لا يصدقه انما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم بذلك وجزم بصدوره هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول عليه الصلوة والسلام في اخباره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي عليه الصلوة والسلام خلاف ما اخبر به من انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما لوقوع خلاف ما اخبر به النبي عليه الصلوة والسلام معنى وهو التكذيب وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب المفتقر بيانه الى توسيط العلم اقول الاحق ما فيه فان ما ذكر في توجيه استلزام تصديقه في انه لا يصدقه لعدم التصديق ليس ظاهر الانطباق على الدعوى وحاج في تتميمه الى ان يق واذا لزم تكذيبه الرسول عليه الصلوة والسلام لزم عدم تصديقه وقوله انت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة فلا حاجة في استلزام التكذيب يدل على انه لم يحمل قول الش اذ يعلم تصديقه ايا دليلا على الاستلزام المذكور بل جعله دليلا على استلزام الشيء في انه لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى وذلك يستدعي ما ذكرنا من عدم انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا عليه اقول الصواب ان يقرر كلام الش هكذا تصديقه في ان لا يصدقه مح لان تصديقه في انه لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق يعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما بل كان موجودا فتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدم فالتصديق بعدم التصديق يستلزم نقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التصديق عدم التصديق للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم التصديق فيكون بيانا آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لضده كما ان السابق عليه بيان لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لنقيضه وعلى هذا الاعتبار في كلام الشرح ثم يبقى الكلام في ان الخبر المستفاد من قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ان ليس لهم التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام بمعنى رفع الايجاب الكلي لان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي فنفيه نفي للجميع وكلام الشرح كما صرح به في شرح الشرح يدل على انه ذكر الخبر هو عدم التص في شيء اصلا بمعنى السلب الكلي وهذا مع انه غير مستفاد من الاية ليس مطابقا للواقع ضرورة ان ابا جهل لا ينكر بعض ما في القرآن

من الاخبار والقصص اقول يمكن ان يجاب عنه بان ابا جهل اذا لم يصدق بنبوته عليه الصلوة والسلام لم يصدقه بما اخبر به مما لم يعلم بالعقل بل مما يحتاج العلم به الى السماع من معلم صادق مصدق وذلك كالعلم بانه لا يؤمن هذا القبيل لان الامور المستحيلة في الغيب لا يعلم عادة الا بتوفيق الله تع وح نقول المستفاد من قوله لا يؤمنون انهم لا يصدقونه عليه الصلوة والسلام بما لا يعرف الا بتوفيق الله تع فلو كلفوا بالتصديق بانهم لا يصدقونه في شيء مما لا يستقل به العقل وذلك التصديق داخل فيه لانه مما لا يستقل العقل به فكان وجود التص بهذا الخبر مستلزما لعدم التص به على ما قررنا فتامل ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من الايراد اجيب عنه بان ابا جهل مكلف بالايمان ومكلف بالتصديق بعدم الايمان لانه من جملة ما جاء به النبي عم والتص بعدم الايمان الذي كان هو حسن التصديق العلم والعلم مستلزم لعدم التص على ما علمت فالتكليف بالتص بعدم الايمان مستلزم للتكليف بعدم التص لان ايجاب الملزوم ايجاب لما هو لازم له لانه مقدمة الواجب ورد بان ما هو من لوازم الواجب مما هو شرط عقلي لم يثبت وجوبه عند الخصم سيما اذا كان امرا عدميا على انه فرق بين ما هو لازم للواجب وبين ما هو شرط له متقدم عليه واقول يمكن تقرير الدليل على وجه يندفع عنه جميع تلك الايرادات وذلك بان يق ان ابو جهل مكلف بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام ومن جملته التصديق بعدم تصديقه بالجميع والتصديق بعدم تصديقه بالجميع مستلزم لعدم التص بالجميع على ما عرفت ان التصديق بعدم كل علم وتص فهو مستلزم لعدمه لكن التص ... فهو مكلف بالتص بالجميع ومكلف بما يستلزم عدم التص بالجميع وهو التصديق بعدم التص بالجميع او يق انه مكلف بالتص بالجميع فلا يمكن له ان لا يصدق ببعض ما جاء به فلو كلف بالتص بعدم التص بالجميع وهو مستلزم لعدم التص بالجميع مناف لما كلف به من التص بالجميع فتامل والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه توضيح الجواب ان هذا ايضا من قبيل التكليف بما اخبر الله تع بعدم وقوعه وليس من قبيل التكليف بالمح وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عم فيما جاء به مما علموا المجيء به وهذا الخبر ليس مما علموا المجيء به لانه اخبار للنبي عم بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليه فلا يكونون مكلفين بالتص بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل انما يلزم تصديقهم به عند رجائي التص بجميع ما جاء به على سبيل الاجمال والتص بعدم التص انما يستلزم عدم التص اذا كان على سبيل التعيين والتفصيل فتدبر وقد يجاب عنه بان الايمان التصديق بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من الدين لا بجميع ما جاء به مطلقا وهذا الخبر ليس منه وانت تعلم انه لا يق من احد لا يصدق بما بلغ اليه انما مما جاء به النبي عم فالمراد انه ليس مما علموا المجيء به ويرجع الى الجواب المذكور في الشرح مع زيادة مؤنة كون الايمان هو التص بجميع ما جاء به اذا كان من ضروريات الدين لا مطلقا وبان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجيء هذا الخبر وبعده سقط عنه التكليف وذكر بان يكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه للتكليف الاول فليتامل فيه ثم لو كلفوا يعني اذ تكليفهم بالتصديق في هذا الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علموا سقط عنهم التكليف بالكلية لان فائدته الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا ويعاقبوا بذلك واذا علموا انه الفعل لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تع بعدمه وانه لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منهم العزم عليه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لم يذكر الفعل اقول الاظهر في تحرير المسئلة ان يق لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي لم يكن وجوب المكلف به بذلك التكليف مقيدا به وحاصله انه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له اي ما يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وهذا ظاهر من تعريف مقدمة الواجب المطلق من حيث انه مطلق على ما مر ولعله انما قيد الشرط بالشرعي لان النزاع انما وقع فيه فهؤلاء المنازعون توهموا ان وجوب المكلف به مقيد لحصول الشرط الشرعي فتامل واراد بالفعل معا بل الكف على ما هو الظ فلا يتوجه ان هذا في

الا وامر ط دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا وللصحة على انه يمكن ان يق اذا كان المطلب في النهي
هو الكف وتحريم الزنا ايجاب الكف باعتبار على ما مر من تحقيق النفي فلا يبعد ان يشترط فيه الايمان اذ الايمان
شرط شرعي لكل واجب نعم اذا جعل المطلب في النهي الترك والنفي لم يكن الايمان شرطا للصحة على انه يمكن ان يق صحة ترك
الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان فتامل فيه وقد قيل انما قيد التكليف بالفعل لان الاكثر
واتفقوا على ان حصول الشرط الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهي عنه كما في النهي عن صوم العيد
لان الانتهاء ممكن مع الكفر دون الامتثال فتدبر ⊙ وهم يفعلون ذكر الظ ان المراد ان العلماء يفرضون المسائل
الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وح لم يتعين قوله والاكثر على جوازه موقعه ووجه بان المراد ولا يمنع التعذيب
والكفار يعلمون الاخلال بالفروع وح كان قوله يفرضها متعلقا بقوله والمسئلة مفروضة كذا في شرح الشرح اقول لا يخفى
ان التوجيه الذي ذكره ارتكاب التكلف فيه اكثر مما ارتكب لتوجيه لاجله وقيل معناه ان اكثر العلماء على جواز مثل
هذا الفرض في العلوم ومنعه الاقلون قائلين بان القاعدة الكلية لا يثبت بمثال جزئي والتي رد قولهم بما اشار
اليه بقوله واذا ثبت ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل اه اقول هذا التوجيه حسن لو صح انه يقع الخلاف في جواز مثل
هذا الفرض ⊙ لنا مقامان قال في شرح الشرح هذا التقرير ليس على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرطا لم تجب صلوة
على محدث دليل الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلفت بها لصحت ينفي الوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه لقوله
الوقوع ومن تعقل ذكره اه قلنا انه لم يفصل اصل المسئلة الى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي
هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن ادلة الجواز واشتغل بادلة الوقوع فليتامل اقول على هذا كان قول المص
لنا لو كان شرطا دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان التالي ايضا قطعي كما صرح به في المتن فلا يمكن
جعله دليلا لما ذكر بقوله والظ الوقوع بل ينبغي تخصيص هذا بالفرض المذكور وجعل قوله لنا دليلا على الوقوع في
اصل المسئلة دليلا قطعيا وقوله الوقوع ومن تعقل اه اشارة الى الوقوع المذكور في قوله والوقوع وهو الوقوع
في الصورة المفروضة هذا توضيح ما ذكره رحمه الله اقول قول المص في تحرير المسئلة حصول الشرط الشرعي ليس
شرطا في التكليف قطعا يدل على ان الجواز قطعي لان معنى عدم اشتراط الشرط الشرعي في حصول
التكليف بالفعل هو جواز التكليف عند عدم الشرط الشرعي وهو بعينه المقام الاول فظهر ان التفصيل في
اصل المسئلة فما يدل عليه كلام المص اما جواز القطعي فلما بيناه واما الوقوع ظني فلقوله والظ الوقوع فالمص
لما ذكر المقام الاول في تحرير المسئلة ينبغي ان يحمل قوله لنا دليلا عليه وقوله الوقوع ومن تعقل معا بلا
للجواز شروع في المقام الثاني فصار الحاصل انه جعل الدليل الاول دليل الجواز القطعي وامكان جعله دليلا
للوقوع لا ينافي ذلك اقول لكن يبقى على المص ان ما دل على قطعية الجواز يدل على القطعية كلها الوقوع
في اصل المسئلة فلا وجه لجعل المقام الثاني ظنيا بل الحق ان الجواز والوقوع كلاهما قطعيان في اصل المسئلة
كما قرره وظنيان في الصورة المفروضة هكذا احقق المقال ⊙ ولا اللام قبل الهمزة في شرح الشرح كونه
شرطا شرعيا بل شرطا مناقشة لا تخفى اقول وجه المناقشة ان الترتيب بين الحروف في الكلمات الموضوعة
ليس شرطا شرعيا بل ليس شرطا لان الهيئة الترتيبية جزء للفظ المخصوص فلا يكون شرطا خارجا و
الاولى لا تخلو عن قوة واما الثانية فضعيف ظ ⊙ لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه قال في شرح الشرح في
بيان الملازمة قصور لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط
انتهى يعني لا يلزم من وقوع التكليف حال الكفر الصحة اذ ليس الاتيان بالمامور به مطلقا هو الصحة
بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا به من هذا الوجه الا يرى ان المحدث مكلف با

بالصلوة

بالصلوة حين الحدث ولا يصح الصلوة منه حين الحدث اقول الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر
بالفروع حين الكفر كان مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر لصحت منه وح لا مجال لمنع الملازمة نعم يتوجه
ان اللازم هو انه لم يكن مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر على ان يكون الظرف ظرف الاتيان بالفعل وهو
غير محل النزاع والجواب المذكور في المتن والشرح وصار الحاصل ان يق المستدل خلط بين كون حالة الكفر
ظرفا للتكليف وهو المتنازع فيه وبين كونه ظرفا لوقوع المكلف به ولم يفرق بينهما وهذا غير محل النزاع والعجب
منه رحمه الله لو حمل الكلام على انه حالة الكفر ظرف للتكليف دون وقوع المكلف به وفرق بينهما حتى يصح منع
الملازمة كيف يتاتى الجواب المذكور في المتن والشرح بل صحته مبني على انه خلط احدهما بالاخر ووضع احد
هما مكان الاخر وح لا مجال لمنع الملازمة فتدبر ⊙ وذلك ضرورة بشرط المحمول لا يخفى ان هذا ضرورة بشرط
الوصف لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يفعل بالضرورة بشرط كونه كافرا ولما كان كل وصف يصلح ان يصير محمولا سمي
الضرورة بشرط الوصف بالضرورة بشرط المحمول وقيل التوجيه هذا ليس اشارة الى قوله انه مع الكفر لا يمكن بل انه
لدفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن بناء على ان اسلام الكافر في حالة كفره غير ممكن لانه يصدق
عليه انه كافر فلو اسلم ح صدق عليه انه مسلم بالامكان فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد
ووجه دفعه ان صدق زيد كافر بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه لو اخذناه
ضروريا ولا ضرورة فيه الا الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي اقول هذا التوجيه وان كان
بعيدا عن سوق الكلام اذ الظ انه متعلق بقوله انه مع الكفر لا يمكن ملائم قول الشرح وان امتنع بشرط عدم
قيامه لان قوله كقيام زيد في وقت عدم قيامه متعلق بقوله وذلك ضرورة بشرط المحمول على ما هو الظ وكان
معناه وكان معناه زيد غير قائم بالضرورة بشرط عدم قيامه وذلك مثل قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط كونه كافرا
ولا يلائم ما مر ان الكافر غير ممتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا صرح بتعذيبهم بترك الصلوة اقول يمكن
ان يق معنى الاية ان سبب سلوكنا الى السقر انا ليس من شاننا الصلوة وذلك لعدم الايمان فالسبب هو
عدم الايمان لا ترك الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم وذلك لان مثل هذا التركيب من مظان الا
ستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين وقالوا في تفسير قوله تعالى علمك ما لم
تكن تعلم انه تعالى علمك ما ليس من شانك ان تعلمه بنفسك وللجواب بان المتبادر من سببية عدم صلاحيتهم للصلوة
للسلوك الى السقر ان ذلك السلوك من جهة ترك الصلوة وجعلهم انفسهم بحيث لا يصلح للصلوة يشعر بوجوب
الصلوة عليهم وعلى المسلمين لفوات المناسبة في قوله تعالى ولم نك نطعم بطعم المسكين عبارة عن
الزكوة لانه الاطعام الواجب على انه ان كان التعذيب على ترك الاسلام ولم تجب عليهم الزكوة الواجبة
كما هو عندكم فلا يصح التعذيب على تركها والا لما يتوجه النفي لذلك لان مقصوده اتمام الدليل الاول
⊙ وهو كف النفس عن الفعل اقول يمكن تاييد كل واحد من الرايين اما الاول فبان يق المكلف به
في الحرام ما يكون تاركه مثابا ومعلوم انه لا ثواب لمن ترك الزنا من غير كف نفسه عنه لكن لا قدرة له على ذلك
مع شوقه اليه اذ لا شعور له به انما الثواب على كف نفسه عنه الا ان يق من قبل من قال بان المكلف به هو
نفي الفعل والثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة عليه لا يق اذا كان المطلب في
النهي هو الكف تخيير المكلف عن الفعل الحرام يلزم فوات الواجب فيعاقب او يلزم لانا نقول وجوب كل واجب مقيد
بالشعور به اذ لا تكليف للغافل واما الثاني فبان يق كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل وكون المكلف بحيث
اذا حصل له القدرة عليه يفعله او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر

بقوله

بحول
منا فعل وجودى يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان الظ فى النهى هو الكف فيلزم فوات الواجب الذى هو
المط بالنهى يعاقب او يذم ويمكن دفعه بانه يجب على كل مؤمن العزم على ترك الحرام اذا التفت النفس اليه وذكر
من احكام الايمان كما يجب فى الواجب العزم على فعله عند التذكر على ما حرر فترتب الثواب على العزم على الترك
وكف النفس عنه وعلى تقدير الاتيان بالفعل الحرام يلزم الاثم فى ترك الواجب الذى هو الكف عنه ويلزم الا
ثم فى نفس فعل الحرام كالزنا لكن الحد انما يترتب على الثالث الذى هو فعل الحرام دون الاول الذى هو ترك الوا
الذى هو الكف وانت تعلم ان نفى الفعل لو لم يكن مقدورا كما قال فى الاشارة لم يترتب الاثم فى ترك الواجب
الا بالكف عنه فيلزم ان لا ياثم من تركه للواجب بلا كف نفسه عنه كما فى الصورة المفروضة التى ذكرنا سالفا
وايضا يلزم فى صورة ترك الواجب الذى هو الكف ان يترتب الاثم على الكف عن الكف والحق لا الجذم انفسنا حين
ترك الكف انه يصدر منا الكف عن الكف على انه اذا كان المط فى النهى الكف فاذا ترك ذلك المط فيستحق بترك
العقاب كالحد عليه لا على امر اخر هو فعل الزنا اذ ليس للشارع فى لا تزن الا مطلوب واحد ولا عقاب الا بترك
مطلوبه ويمكن دفع الاخر بان مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الزنا لكن لما كان نفى الفعل غير مقدور
لا يكلف به على هذا الراى بل طلبه يرجع الى طلب ما هو وسيلة اليه وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر بما هو
وسيلة اليه فالحاصل ان الكف عن الزنا وان كان مطلوبا للشارع من حيث انه كف وفعل لكن المط بالذات
ما يحصل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل المقصد الاصلى بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض
فيترتب الاثم بحسبه فاذا اتى بهما معا لا اثم اصلا واذا فات كلاهما كما فى صورة ايقاع الزنا يتحقق الاثم بحسب
فوت المطلوبين هذا تحقيق المقال ✿ ويمكن ان يحمل هذا من تتمة الاول فى عبارة المتن حتى يصير ادليلا
واحدا اذ القائل لم يكتف على ذكر قول المتن والقدرة تقتضى اثرا عقلا حيث اكتفى بانه لا بد فى القدرة من
تحقق الاثر ولم يتعرض لكونه متجددا حادثا وعلى هذا كان قوله كان معدوما توطئة لقوله والتمكن ✿
اذ تمكنه ان لا يفعله فيتم اقول فيصير الحاصل ان كون العدم اثرا للقدرة انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة
لا يدفعه لا بمعنى ان القدرة تفعله وتوقعه كما فى الوجود وكان خلاصة النظر انه يكفى لكون العدم مكلفا
به تعلق القدرة به بهذا الوجه بل المراد بكونه مكلفا به هو هذا المعنى وهو ان العبد مكلف بانه لم يرفع
استمراره ✿ وايضا جواب عن الاعتراض الثانى قال فى شرح الشرح حاصله انا لا نفسر القادر بالذى
ان شاء فعل وان شاء ترك بل بالذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل
اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدميات التى ليست كذلك اقول
فيه بحث اما اولا فلان كلامه يدل على انه يشعر بان ترك الفعل مما يتعلق به المشية ولكن ليس كذلك بل عدم الفعل
قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح فى الكتب الكلامية واما ثانيا
فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف و
الفلاسفة اثبتوا هذا المعنى للواجب وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافى
الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل
عدم الفعل بل الذى يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشاء فلم يفعل
شيئا لا انه فعل العدم هذا واما ما قيل عليه من انه لا يكفى فى كون العدم اثرا مجردا انه لم يشاء فلم يفعل
لان ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق فا
قول مدفوع عنه لانه رحمه الله اعتبر فى كون العدم اثرا انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء

فعل

فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مسندا الى عدم المشية التى كان وجودها علة لوجود الفعل
فلا غبار والحق من هذا القائل المعترض انه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكر قيد ترتب
العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر ✿ التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا
لا يقال اذا كانت القدرة مع الفعل عند الاشعرى فالتكليف قبل الفعل تكليف بغير المقدور عنده لانا نقول التكليف قبل
الفعل بايقاع الفعل بعده ولا يلحق الجواب بعد تقرير السؤال هكذا اما ذكر فى شرح الشرح انه ليس تكليفا بما لا يطاق اى معنا
مما يمتنع القدرة الحادثة بكون القدرة الحادثة مع الفعل لا تنافى كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به انتهى
اذ الحق ما جعلنا المحذور انه تكليف بما لا يطاق بالمعنى الذى فسره بل انه تكليف بغير المقدور ✿ لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو مح قال فى شرح الشرح هذا مغلطة فان ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد على ما يلحى
فى ان النهى لا يستدعى صحة المنهى عنه اقول يحتمل ان يكون غرضه هو ان قوله وهو مح راجعا الى الايجاد ولكن ان ترجع الى التكليف ووجهه ان
التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما يتبين فطلب ايجاد الموجود حين الطلب مح وان كان وجوده
بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى
مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو
زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده رحمه الله بالمغلطة انما ذكره الشارح المحقق فتفكر ✿ ولانه يسقط فائدة التكليف
اى الابتلاء يرد عليه ما ذكر فى شرح الشرح من انا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه واما ما يقال من ان
التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث هو مجموع وذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع
التكليف فيلزم مقارنة التكليف لحدوث الفعل فظاهر الفساد لان الفعل اذا قسم الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به
منحلا الى الاجزاء وكل جزء منه بازاء جزء من الفعل وكان ساقطا عند حدوثه واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء
الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى هو فى آن حدوث المجموع هكذا ينبغى تحرير الكلام ✿ وانه لا مانع فى شرح
الشرح اى لا نم انه لا مانع من صحة التكليف غير عدم القدرة بل ما ذكرنا من الامرين مانع وفيه بحث لان الامر الاول
ليس غير عدم القدرة لان التكليف بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بغير مقدور وما دام ثبت انه مقدور ارتفع
المانع اقول قوله لان التكليف بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بغير مقدور مم والسند ما مر وهو ان امتناع
كونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب وهو مح فتدبر ✿ الفهم شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف
عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف بهذا الفعل والا لزم الدور لان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا
كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من المعلوم والعلم على الاخر فى التحقق وهو
دور وقد مر ذكره ولا يذهب عليك ان تكليف ما لا فهم انما يكون تكليفا باطلا اذا اعتبر شرط وصف عدم الفهم
واما تكليف من لا فهم فى زمان عدم فهمه فليس تكليفا باطلا اذ فى زمان عدم الفهم يمكن الفهم فتدبر والمراد من قوله ان
تكليف المح قد يكون للابتلاء ان تكليف المح قد يقع وذلك للابتلاء والملازمة اشار اليها بقوله لو صح تكليف من لا
يفهم لكان مستدعيا الحصول غير مسلم على راى من قال بجواز التكليف بالمح بل هذا الدليل يجرى فى نفى جواز التكليف
بالمح ولعله حجة على من لم يجوز التكليف بالمح فيدفع النقض لكن يمنع الملازمة والعموا بان فائدة التكليف اما
ابتلاء او الطاعة والامتثال ولا شيء منهما لا يتصور فى تكليف من لا يفهم فتسقط فائدة التكليف فبعد تسليم حصر الفا
ئدة فيهما كان تقريرا اخر فتدبر ✿ اذ لا مانع يتعذر فى الفهم الا عدم الفهم يمكن ان يقال هذا مم بل لعل المانع عدم
اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به ولا نزاع فى اشتراط الفهم والاستعداد قال فى شرح الشرح فى قيام
الدليلين على جواز التكليف بالمح نظر فيهما بحثان على من جوز التكليف بالمح لان النزاع فى الممتنع العادى و

[illegible]

الدليلان يدلان على انه يمتنع بالذات والتكليف به لم يرد بالاتفاق اقول الظ ان نظر شارح الشرح رحمه الله الى ما اوردنا
فتدبر ‌ه بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها فالسكران غير مكلف بعدم الدخول والمواقعة مع الزوجة بعد الطلاق
بل الحاكم عليه المنع اقول ويمكن ان يجاب ايض بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه يحرم عليك السكر فان ترتبت فعندي
طلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان يامن من هذه وامثالها فلا تسكر وانكار مكابرة فتامل ‌ه ما يتهم انه نهى الثمل فعلى التاويل
الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكران ويجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني لا يجوز للثمل الصلوة واما السكران فلا يتعلق الخطاب
لحاله اقول وانت تعلم ان ما نقل لنا في شان نزول الاية لا يلائم التاويل الثاني فتدبر ‌ه فلان من صحة التكليف لا
جهة موافقا لما نقل منه في بحث كون الحسن والقبح شرعيا ان التعلق داخل في صحة التكليف والمراد من كون صحة التكليف لا يتحقق
الا به انه من علل صحة التكليف ومهيته فيكون داخلا فيه لكنه بالطريق الذي نقل منه بالجزئية والمقصد تحصل ان عدم انفكاك
عن التكليف سواء كان جزءا له او لازما له تكفي ما نقل عن ابن سعيد يدل على جواز انفكاك التعلق عن التكليف ‌ه
يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق وذكر سفه وعبث فكيف اصل اقول السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي
عندهم من قبيل الصفات فلا يتصف بالسفه والعبث وقد يجاب عنه ايض بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد فكان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل العصر وثبوت
الحكم فيمن بعدهم بطريق القياس بعيد جدا لم لو قيل خطاب الحاضر قصرا والغايبين في المعدوم ضمنا وتبعا ليس من السفه
في شيء خلاف الخطاب الحقيقي بالمعدوم ومعنى كان ثانيا واما القول بان فايدة الخطاب لا يترتب فيما لا يزال فالخطاب في الاول عبث
سفه فالجواب ان ما يشتمل على فايدة ولو بعده بزمان كثير لا يكون عبثا واما وجوده في الازل فلعله يشتمل على فايدة اخرى
لا نعلمها وايض لما كان الكلام النفسي صفة كمال لزم فلو لم يتصف به في الازل ثم اتصف به يلزم خلوه عن صفة الكمال على ما قالوا
في اثبات البديع ليس محلا للحوادث هذا واعلم ان هذا الجواب كجواب الجمهور وكلاهم متردد في معناه ان المعدوم مامور في الازل
بان تمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده وصار
بعد الوجود مامورا لكن على التوجيه الاول لا ينفع في مقام الجواب هيهنا اذ المدعى ان المعدوم مكلف مامور ‌ه بمجرد الاستعداد
في محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز التعلق من غير متعلق موجود في الخارج ولا يخفى عليك ان تحقق التعلق بدون المتعلق لا يجوز
ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه ولا بد لهم من القول بالوجود العلمي والاعتراف بالوجود الذهني حتى يتم
هذا الكلام ثم التعلق العلمي متحقق في الازل وكان الموجود العلمي المعدوم في الخارج مكلفا بهذا التعلق في الازل واما التعلق
التنجيزي فلا يتحقق الا بعد الوجود الخارجي بالاتفاق فتامل ‌ه ولا يخفى ان الكلام صفة واحدة ازلية وانقسام الى الامر
والنهي والاستفهام والنداء والخبر والماضي والمستقبل بحسب التعلق لا باختلاف الذاتيات كذا ذكر في المواقف وقيل بانه
ان كلامه ينحصر في نوع واحد هو الخبر وهو نسبة بين جزئين قائمة بالنفس والاخبار في كل كلام على ما هو عليه مثلا الا
مر هو الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه والاستفهام الخبر بارادة الاستعلام والنداء الخبر
بارادة الاجابة فالاختلاف في هذه الاقسام بحسب اختلاف المسند ولا يختلف حقيقة الخبر بل تخصصاته والانقسام الى الماضي
والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما يعرضه فالخبر عن ارسال نوح عم واحد ويعبر عنه قبل ارساله بانا نرسله وبعد
ارساله بانا ارسلناه فاختلاف التعبير لاختلاف احوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الاشعري يتصف كلامه في الازل بهذه
الاقسام لكن باعتبارات مختلفة بالاضافة الى المتعلقات لا من حيث التنوع والتخصصات ويختلف العبارات عنها بحسبها
وعند عبد الله بن سعيد لا يتصف بها في الازل اقول لا يخفى على الناظر عدم المطابقة بين البيان والمبين بل ما يدل على ما
هو الظ من الكلام ان ذكر الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر او على

وجه يكون امرا وكذا الحال في البواقي فالخبرية كالامرية عارض لذات الكلام الواحد الذي كانت الخبرية والامرية خارجة
عن ذاته داخلة في قوامه هذا وجه جمعه واما تدفعه لغوا باعتبار ان الكلام يشبه بصفة العلم والقدرة فان القدرة
مثلا صفة واحدة لا يتعدد الا تعلقاتها وكذا العلم عند من قال بانه صفة ذات اضافة فكذا الكلام فتدبر ‌ه بل يلزم تعدد
القدم قال في شرح الشرح وجه يلزم الى ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات اما بطريق القدرة
والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لا اولوية لصدور البعض على البعض
فلو تعددت لزم ثبوت قدرة غير متناهية وهذا مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات
السبعة القديمة واما ما ذهب اليه الثا رحمه من انه يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم بط بالاجماع على ان كلامه واحد
في الازل فلا اشكال اقول فيه نظر اما اولا فلان ابتناء الوجه المذكور على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ممنوع لان
ثبوت امر غير متناهية بط عند المتكلمين مطلقا سواء ترتبت واجتمعت ام لا لانه لو فرض هكذا لو تعددت ولا يمكن استنادها
الى غير الذات ولا اليها بطريق الاختيار فيستند الامور المتعددة الى الذات وهو بط لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
كان مبنيا على تلك المقدمة واما اذا ابتنى على ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء فكل عدد يفرض كان يجب صدور
الاكثر عنه فيلزم لا تناهي القدرة وهو بط بدليل ابطال التسلسل عندهم فليس يحتاج الى تلك المقدمة اقول يرد على التقرير
المبني على تلك المقدمة انه يجوز تعددها واستنادها الى الذات بواسطة بعض صفاتها الاخرى لا الى الذات وحدها وعلى التقرير
الغير المبني عليه انه لو لم يدل على عدم صدورها عن الذات اذ كان نسبته الى كل عدد مساويا سواء كذلك نسبتها الى المتناهي
وغير المتناهي سواء فلا رجحان لصدور الغير المتناهي على المتناهي والذي جره الى تلك الورطة قلة التامل في كلام
المواقف وذكر لان صاحب المواقف بعد فراغه من تقرير الدليل على عدم تعدد صفة القدرة لم يتم ما علله شارح الشرح
قال وهذا الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ تاثير الذات فيها لا
يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالا
يجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات كذا بينه قدس سره في شرحه وانت تعلم ان
هذا بعينه ما ذكره في شرح الشرح من النقض باثبات الصفات السبعة فالذاهب الى انه كلام الحق وهو انه مبني على
مقدمة لم يثبت عند اهل الكلام ناش من قلة التدبر ونقصان التفكر فتفكر واما ثانيا فلما قيل تعدد القدماء مع
جنس واحد هو الكلام بحسب افراده النوعية والتخصصية خلاف الاجماع لان جمهور الاشاعرة القائلين بتعدد صفاته نوع
لم يقولوا بتعدد كلامه نوع في الازل بل ذهبوا الى انه في الازل امر واحد على ما عرفت وبعضهم ذهب الى انه متعدد انه
انواع تحته فذلك الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء واما القول بتعدد الاشخاص فلم يقل احد كتعدد الامر
باعتبار تعلقه باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد ولهذا لم يكتف الش بتعدد النوع بل ذكر تعدد النوع استطرادا
اذ ذكر عقيبه تعدد التشخص وكلامه مشعر بان مقصوده هو تعدد التشخص حيث لم يستدل الا عليه بقوله فان المتعلق بزيد
غير المتعلق بعمرو وفي الجواب لم يتعرض الا له واما ثالثا فلما عرفت ان تعدد النوع ليس مخالفا للاجماع اذ
ذهب اليه البعض قال قدس سره في شرحه للمواقف بعد بيان كلام المواقف بما ذكرناه وقيل كلامه تحته هي الاقسام
المذكورة فالوجه ما ذكره الش المحقق فتفكر ‌ه ولولا ان تحقق الشرط مبناه على ان القول يكون العلم بانتفاء
الشرط مانعا من صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور الامتناع
التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة كذا في شرح الشرح اقول هذا يصير هذه المسئلة على مسئلة انه لا يشترط في
التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وقد عرفت ان عدم الاشتراط غير مختص بالشرط الشرعي بل يجري
في كل ما لم يكن وجوب الفعل مقيدا به وان كان عقليا او عاديا لجريان الدليل المذكور فيه ولا انكار ان مراد الجمهور

اذ الاجماع ... وعلى هذا كان انه مجوز وعندنا ان البعض مخالف الاجماع
واحد نوعا وتشخصا معا لعدم علم تعدد العدم مع تخصيص مد ظله

مصير الى انه

والبهي منع هذا الكلام انه مبني على جعل الدليل جاريا
على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد

بالشرط ههنا هو شرط الوقوع الذى لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب او علم الآمر بانتفاء
شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب وذلك ظ ثم اعلم ان ما ذكره من ان جهل الآمر
بانتفاء شرطه وقوع الفعل يصح التكليف اتفاقا مبنى اما على جعل المسئلة متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على اطراد
ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يضر صحة التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه
غير متصور ببيان الملازمة ان كل ما لم يقع هذا مبنى على ان المط فى النهى هو الكف على ما يشعر به لفظ الوقوع فلا يتوجه
ان العصيان قد يتحقق بفعل الحرام لا بترك الواجب وانه يمكن تخصيص العصيان بما يكون من جهة ترك الواجب
واشار بقوله من ارادة قديمة او حادثة الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال اما مستندة
الى ارادة الله تع القديمة او الى ارادة العبد الحادثة قوله ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم انه مكلف فى هذا الزمان يعنى
يلزم ان لا يعلم احد فى شىء من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان فسقط ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز
ان يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبل واراد بقوله مع الفعل انه مع مباشرة الفعل والاتيان به على ما هو الظ و
اراد بقوله او بعده انه بعد وقت الفعل اى الوقت المقدر له شرعا فيما تحقق فى ذلك فينطبق عليه قوله سواء فعل او عصى
واشار الى ان المراد ذلك حيث قال فى جواب السؤال تردد فى كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده اذ الظ ان ضمير بعده
للجزء لئلا يلزم التفكيك واراد بقوله او قبله قبل التمكن من الفعل سواء كان وقتا مقدرا له شرعا اولا ويدل على ذلك
قوله ايضا فى جواب السؤال وقبل الفعل والحاصل ان ضمير قبله راجع الى نفس الفعل واما ضمير بعده فراجع ايضا الى
نفس الفعل الا انه مقدر بها مضاف اى الوقت او وقت العدم وبهذا يندفع ما اورده فى شرح الشرح ان قوله سواء
فعل او عصى زيادة اخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظ ولا بقوله بعده
لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان هذا وانما حملنا ضمير قبل لنفس الفعل لا لوقته اذ على
الثانى يلزم ترك قسم وهو ان يكون ذلك الجزء زمان الفعل من غير ان يأتى به كما اذا دخل الظهر ولم يفعل به بعد ولا يبعد
ان يحمل الكلام اولا على ان يكون الضمير لوقت الفعل ولهذا اورد السؤال وفى الجواب اشار الى ما هو الحق من ان
المراد قبل نفس الفعل ثم كون التكليف ساقطا مع الفعل بناء على ما مر منه من ابطال راى الاشعرى ان التكليف ينقطع مع
الفعل وكون التكليف ساقطا بعد الفعل بناء على ما حكى من ان القضاء وجب بامر جديد والتكليف الاول ساقط معه
ثم اعلم ان اصل التكليف مشروط ببعض الشروط كالحيوة والعقل ومن المعلوم انه لا يحصل العلم بوجود هذه
الشرائط عند دخول وقت الفعل لعدم تحقق العلم بانه مكلف قبل الاتيان بالفعل بل يحصل بعده مشترك بين
اشتراط انتفاء العلم وعدمه فلا يصح قوله فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت والجواب ان المراد والعلم بالتكليف
بعد تحقق شرائطه والحاصل انا قبل وقت الاتيان بالفعل نعلم انا مكلفون بالفعل بعد دخول الوقت
ان بقيت شرائط التكليف وان لم يتحقق شرائط وقوع المكلف به واذا اشترط انتفاء العلم بانتفاء الشرط
الذى يلزمه انتفاء الشرط اى شرط وقوع الفعل لم يحصل ذلك العلم فتدبر قوله ولا يأثم بالترك هذا مبنى على ما حققه
من ان من اخر بظن السلامة ومات فجأة لم يعص ووجه وقوف ما فهم وما علم قوله للاجماع على تحقق الوجوب
والتحريم قبل التمكن من الفعل اى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم مطلقا قبل التمكن وذكر بعض الاجماع على
تحقق التكليف عند علم الامر بعدم الشرط او نقول هذا يدل على ان تحقق الشرط فى الوقت ليس شرطا للتكليف و
الا لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل تحقق الشرط اذ لا يجوز تحقق المشروط قبل تحقق الشرط ثم هذا الكلام يدل
على ان المراد بدخول الوقت فى تحرير المسئلة وقت مباشرة الفعل وصدوره عن المكلف لا الوقت المقدر له
شرعا ولهذا قال فمفروضه زمانا زمانا وتردد فى كل جزء فانه مع الفعل اه قال فى شرح الشرح وفى قوله على تحقق

ان ظ

وتراد

تجح

الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه
وفى قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ما ذكر من انه مختلف فيه يعنى لا اعتداد بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين
اراد انه لا اعتداد بالمخالف مع اتفاق المجتهدين قبل ظهور الخلاف او انه لا اعتداد بالمخالف النادر مع كثرة المجمعين
اقول فيه بحث اذ الاجماع منعقد على وجوب نية الفرض فى صلوة الظهر مثلا وهى اربع ركعات مع احتمال عدم
بقائه بصفة التكليف فى الركعات الثلث الاخيرة اذ يكفى فى وجوب نية الفرض حينئذ ظن بقائه وتمكنه اذ الغالب من
المكلف ذلك واذا كان كذلك لم يكف فى الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض دلالة على تحقق الوجوب قبل التمكن بل
يكفى ظنه فتدبر قوله الامكان الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة هذا من المص تصريح بان الذى
اختلف فى كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادى على ما نقلناه من المواقف وليس الامر على ما زعمه العلامة
من انه الامكان الذاتى قوله مع جهل الآمر عدم الشرط اى حال عدم الشرط فى الواقع وذلك لان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون له مدخل فى امكان الشىء وامتناعه بل عدم امكانه لو كان انما كان لعدم الشرط فى الواقع اذ عند عدم
الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط قوله مع علم المأمور به اى بالفعل وايجاب متعلق
بالامر وبانتفاء الشرط متعلق بالعلم والله اعلم قوله اولا وهو السنة اطلاق الوحى على السنة بناء على ان المراد
منه الوحى ما يوحى به والسنة قولا كان او فعلا او تقريرا انما اوحاه الله تع الى النبى عم وهذا بخلاف الاجماع والقياس
والاستدلال لانها دالة على ما يوحى به قوله راجعة الى الكلام النفسى يمكن حمله هو ايضا للاحكام وللشرع الاخر على
العلم بذات الله القديم وهو المتبادر الى الفهم من الكلام النفسى فى عرف الاصوليين سيما فى بحث الكتاب وقوله اذ لو
لا دلالتها عليه لما كان فيه اى فى كل واحد من الخمسة او فيها على ما فى بعض النسخ حجة اشارة الى ما يستفاد من ظ كلامه
ان الحكم الا لله ولكن التعريف المذكور تعريف لمطلق الكلام النفسى اذ معرفته تعرف ما هو المراد ههنا ويحتمل الحمل على
العلم بذات من صدر عنه قديما كان او حادثا فحينئذ يرجع القياس الى الكلام النفسى القائم بذات المجتهد والاجماع
بذات المجمعين والسنة بذات النبى عم والكلام بذات الله تع ووجهه انه لو لم يدل على المعنى وعلى حكم من احكام الله
بان الامر كذا لم يكن فيه حجة ودلالة على ثبوت الحكم وهذا اوفق لعبارة المتن والشرح قوله نسبة بين المفردين لما كان الكلام
انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له فى المقصد بالافادة بالكلام ويتصف بصفة الكلام من
الاخبارية والانشائية والصدق والكذب والكلية والجزئية ونحوها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية
على النسبة الخبرية فالكلام النفسى هى النسبة القائمة الاخبارية او الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظى لا من حيث يستفاد منه
ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع اقول انهم اختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للامر الخارجى او
للصور الذهنية فالكلام النفسى اذا كان مفادا للكلام الخطى اللفظى ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة
العلمية والتفصيل ان تحقق نسبة فى الكلام غير الصورة العلمية فى الانشائى ظ فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
بين المضروب والمخاطب فالاول قائم بذات المتكلم والثانى مجموع طرفيه نعم ينبغى الكلام فى ان الطلب هل هو مغاير
للارادة او لا ولا يسع الكلام فيه واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على ما يدل عليه الشرح مغايرة للنسبة العلمية بزيد
وقائم المتحققة فى الواقع وكذا النسبة الذهنية التى هى عبارة عن حصول تلك العلامة بالنفس التى هى علم بالمعنى الاول
قائمة بنفسها بنفس المتكلم فالظ انه غير واقع بل الحق انها هى الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث تفاد
بالكلام فهى من حيث انها فى الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر مطابقتها علم بها ومن حيث
تفاد بالكلام اللفظى كلام نفسى فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة فى الخبر عبارة عن
الاخبار قياسا على الطلبى اذ هو نفس الطلب والاخبار صفة نسبية قائمة بنفس المخبر لا بالصورة ولهذا صح

الذى هو شرط صحة التكليف هو الامكان العادى لا الامكان الذاتى كما زعمه العلامة

بحث فى الادلة الشرعية

المنافى

تحقيق الكلام النفسى

بها

اتصاف الخبر بها كالطلب الحاصل العام نفسه بنفس الطالب بعينه ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي الا اذ كثيرا ما يخبر
الشخص عما لا يصدق به وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار غير تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر كان قولهم مفاد
بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة الترجمة كالطلب اذ ظاهر لفظ اضرب ليس موضوعا لمفهوم
طلب الضرب اي هذا المركب التصوري كيف والاول معنى تام وهذا تصوري ناقص ولا ننكر ان الاخبار وان كان موجودا
نفسه في الذهن لا بصورته لكن خصوصه يستدعي تصور الطرفين وكان المراد من قوله نسبة بين مفردين ان لها تعلقا بهما
لا ان الطرفين هما المفردان بل الطرفين منها المخبر والمخبر او المخبر به كما ان الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب
الضرب والمخاطب لكن يتوجه على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام الخبري او اظهاره فيرجع الى مقوله
الفعل ولم يكن ازليا اللهم الا ان يكون صحته وامكانه ازليا وبالجملة تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار
عن قيام زيد وللنسبة التي هي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة ههنا العالم بعينها بالنفس اي
الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولهذا قال افضل المحققين في تجريده و
التفتازاني غير معقول فالحق توجيه كلام الاشعري باحد ما ذكرنا من الوجهين ثم على الوجه الاول لا خفاء في قيامها بالنفس
بذاتها وكونها صفة لها تستدعي تصور الطرفين واما على الوجه الاول وهو انها عبارة عن الصورة العلمية
فالوجه ان الصورة العلمية صفة للعالم قائمة بنفسها بذاتها وان المراد بقيامها بالنفس ان الكلام المشتمل عليها
قائم بها وما قيل من انها قائمة بالطرفين وهما قائمان بالنفس على ما في بعض الشروح واليه يشير كلام الشرح حيث
قال ولا يجوز ان يكون العالم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني على ما سيأتي تحريره وبان القيام بالوصف
وبالواسطة لا يكفي في صحة الاتصاف فلا يقال الجسم سريع بل الحركة وكذا على الوجهين لا خفاء في ان وجود تلك
النسبة وان كان في الذهن بنفسها لا بصورتها لكن يستدعي تصور الطرفين اذ الاخبار لا يتصور قيامه
بالمخبر بدون تصور طرفي الخبر وادراك النسبة الخبرية لا يتصور بدون تصورهما واما النسبة الانشائية فلا شك
ايضا ان الطلب للطالب والاستفهام المستفهم لا يتصور تحققه بدون تحقق تصور المطلوب وما يطلب منه وتصور
طرفي الاستفهام قال في شرح الشرح فان قيل على ما ذكرت من المراد بالنسبة انها صفة للنفس موجودة فيها
وجودا متأصلا كالارادة لا تتوقف على تعقل الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا
يجوز ان يكون العالم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل اقول
كون النسبة تستدعي وجود الطرفين وكون الطرفين غير قائمين بالنفس بوجودهما العيني لا يمنع ان يكون حصو
لهما فيها بصورتهما العقلية حتى يلزم تعقلهما بل يجوز ان يكون قيامهما بها باعتبار وجودهما الذهني
لكن وجودا بنفسه لا بصورته حتى يلزم التعقل ولا تم ان وجود الشيء في الذهن بنفسه يقتضي اتصاف الذهن به
ولا يقتضي تعقله لم اذ المقتضي لتعقل الشيء وجوده في الذهن بصورته المطابقة له لان الصورة في الهيئة او
الحالة له على اختلاف الرأيين اي المحققين واهل الشرع بل الحق وجود الطرفين ههنا في الذهن بنفسها لا لحصا
في الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الجزء اذ العارض على العام لا يتصور عروضه
لا بما هو على ما حقق في موضعه فالاصوب ما ذكرنا من الوجهين فتأمل فيه قوله فلان الخارجية لا يتوقف
حصولها على تعقل المفردين اقول فيه بحث اذ الامر بالعكس في ذلك لان النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في الخا
رج اذ النسب ليست موجودة في الخارج عند المتكلمين ولا في العقل بنفسها اذ النسب الخارجية ما كان الخا
رج طرفا لنفسها دون الذهن بل ما كان الذهن طرفا لنفسها لو نسبة ذهنية والغصب قضية ذهنية
واذا كان وجودها انما يكون في الذهن بصورتها كانت متصورة لان تصور الشيء حصول صورته عند
العاقل فالوجه ان لا يجعل الكلام النفسي نفس النسبة فقط لا مع الطرفين منه مد ظله

العقل

العقل ولا شك ان تصور النسبة موقوف على تصور الطرفين فلا بد في حصول النسبة الخارجية ووجودها من تعقل
المفردين واما النسبة النفسية فلما امكن حصولها في الذهن بان يكون الذهن طرفا لنفسها فلا يتوقف على تعقل
المفردين كما ان ثبوت الزوجية من لوازم الماهية للاربعة الحاصلة في الذهن انما كان في الذهن بنفسه وبهذا لا
يستدعي تصورنا الزوجية وكانت الزوجية من لوازم الماهية وليست لا زمانيا بالمعنى الاخص والجواب عن الاول
ان المراد لحصول النسبة الخارجية كون الخارج طرفا لنفسها لا لوجودها فلفظ الحصول مقحم في الكلام وحمل الى
ان المراد بالخارج ما يساوي مثل ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن والحاصل ان المراد بالنسبة النفسية ما يكون
قائما بالنفس حقيقة كالاخبار والطلب والصورة العلمية القائمة بذاتها بالنفس واما ثبوت الزوجية للاربعة في الذ
هن بدون تعقل الذهن الزوجية ولا ذلك الثبوت فهي قائمة بغير الذهن وكانت نسبة خارجية بالمعنى الاعم اي
الواقعي والنسبة فقد يرد عليه كسائر الكتب السماوية والنسبة لفظ النسبة بالجر عطف على سائر الكتب السماوية وهما
المثالان للكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز على طريق اللف والنشر من غير ترتيب قوله توقيفا
اي اعلاما من الشارع فانه الذي بين ان من ههنا الى ثمه سورة ولا يخفى ان الآية ايضا كذلك اذ لا معنى للترجمة اوله
واخره الا المنتهي وبيان اول الآية واخرها بالتوقيف للاخر فالاولى ان يقال من الطائفة المترجمة توقيفا اي
المسماة باسم خاص كذا في شرح الشرح ويرد بعد هذا التوجيه النقض بمثل آية الكرسي وآية المداينة وآية المباهلة
واقول في الجواب نمنع ان تسمية هذه الآيات بهذه الاسامي من الله تعالى بل يجوز ان يكون من اهل الشرع كالنبي صلعم و
غيره بخلاف تسمية السور بالاسامي المعهودة فانها من الشارع ولهذا تكتب في القران وبالجملة من نقض التوقيف بمثل آية
الكرسي فعليه الدليل على ان التسمية وقعت من الله تعالى وكذا من ادعى ان تسمية السور بالاسامي ليست منه والموقوف مانع
مستظهر من المعاصي فقد يقال ان اجري على ظاهره يعني انه لا اخفاء ان من للتبعيض والمرجعه الكلام فان لم يعتبر قيد
حذف كان القران اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر على تقدير عدم اعتبار الحذف وكون
من للتبعيض كان اللازم ان يكون القران اسما للمجموع المؤلف من السور واما انه ذلك مجموع شخصي فغير لازم بل عند هذا
يحتمل احتمالين يذهب الى كل منهما جماعة احدهما ان يكون اسما لهذا المؤلف الحادث المخصوص العام باول لسان اخرجه
الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسانه يكون مثاله لا عينه وثانيهما انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون
واحدا بالنوع لا بالشخص ويكون ما يقرأه القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه
وهذا هو مختار المحققين لسلامته عن ارتكاب التكلف والتجوز في اطلاق قارئ القران وحافظ القران وما كتب فيه
القران ونحو ذلك وقال السعد ذكره من قول الشيء والاقرب انه علم شخصي واقول فيه بحث اذ لو حمل القران على المجموع
الشخصي العام باول لسان اخرجه الله فيه كان توقيف المصدر الذي نقل من الغزالي ونحوه غير مطرد اذ ظاهر ما
على ما صدر عن كل لسان وحمل التوقيف على انه توقيف للكلام النفسي لا يلائم هذا المقام لان المنزل من صفات اللفظي
وكذا كونه مكتوبا كما في توقيف الغزالي وكذا كونه مقروءا بالتحدي لكونه معجزا على ما صرح به ذلك في المواقف وغيره
وقد قال بعض المحققين في شرح المنهاج بان هذا التوقيف للفظي فقد يرد .... وان حمل على لفظ المضاف اي سورة
من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الصادق على المجموع وعلى اي بعض يفرض وهذا هو
المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض فان قلت لا يخ اما ان يكون كل من بعض الفرد كجاء
لبعض الجزء فلا حاجة الى تقدير لفظ الجنس فلنا نختار الاول ونقول لما وجب صدق التوقيف على هذا التوجيه على كل
بعض ومن المعلوم بالبديهة ان السورة ليست فردا من كل بعض ولا جزء له فلا بد من تقدير لفظ الجنس حتى يصدق
التوقيف على كل بعض ومن الفضلاء من ذهب الى عدم الحاجة الى تقدير لفظ الجنس زاعما ان البعض لا يكون جميعا

كما في قوله ومن الناس من يقول آمنا الآية اذا كان اللام في الناس للجنس وقد يطلق ويراد به البعض المجازي كما اذا
كان اللام للعهد المعهود والكفار المصرون كابي جهل واخزابه قال في الكشاف اما جعل المنافقين بعضا من
الكفار المصرين مع ان المنافقين غير داخلين في الكفار المصرين لان صفتهم وسم الكفر يشمل المنافق
ايضا ثم قال وقول صاحب التعبير اذا كان الناس للمصرين لم يدخل ختم عليهم فلعله على حذف مضاف
اي ومن جنسهم وهم منه اقول لا يخفى ان التبعيض كما يكون في مثل هذا الموضع يحتاج الى ارتكاب تجوز وذكر اما بعد من لفظ
الجنس وحمل كلمة من التبعيضية على الجمعية وهو الظاهر من كلام الشيخ ليكون من باب مجاز الحذف واما ارتكاب
الاستعارة التبعية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ويمكن حمل كلام الشرح على هذا بان يكون
مقصوده ليس بيان ان لفظ الجنس مقدر في نظم الكلام بل بيان حاصل المعنى بعد ارتكاب التجوز في كلمة من فوجه
التجوز فيها هو الاشتراك في صفة هو الجنس كما في كلام الكشاف فتامل ثم ان اجرى الكلام على ظاهره بان لم يقدر لفظ
الجنس ولم تحمل كلمة من على التبعيض المجازي كان قوله بسورة منه لاخراج البعض وكان السورة مخصصا بالمجموع
ووجهه ان المنكر اذا فرعه الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كقولهم تمرة خير من جرادة وقوله ولو
ان ما في الارض من شجرة اقلام فتكون المعنى بكل سورة منه وقوله منه حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر
فصار المعنى انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس
الا المجموع فيخرج البعض وغيره ولو جعل منه صفة مخصصة بسورة لم يخرج البعض الا بارتكاب تكلف بان يجعل
ضمير منه راجعا الى كل المنزل وهو الظاهر من كلام الشرح ويمكن حمله على الوجه الاول بان ليس مقصوده بيان مرجع
ضمير منه بل ان التحدي وقع بكل سورة من كل القران ليصح الحمل على العموم في لفظ سورة والا فلا ملائم ارجاع
الضمير الى القران في تعريف القران بل لو كان مقصوده ذلك لينبغي ان يقول بسورة من كل المنزل على ما اشرنا قال
في شرح الشرح ولا خفاء في صدق التعريف على هذا الوجه على قل وافعل ولا يسمى قرانا في العرف اجيب عنه
في بعض شروح المنهاج بانا لا نم صدقه على اي بعض فرض بل على اي بعض يصدق عليه ان سورة حالة في
البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نم ان قل وافعل حالتين فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة
المعجزة مجانسة اياه فيهما وهو يستلزم مجانسة اياها فيهما فمنع اللازم الاخير منع الملزوم الاول وهو الصدق
المذكور اقول هذا القائل المجيب ذهب عنه ان الشيخ المحقق صرح بان القران على هذا التعريف يتناول الكل وكل بعض منه
ما اذا كان قل وافعل بعضا منه كان قرانا فاذا لم يصدق التعريف عليه كان فاسدا اقول بل الحق في الجواب ان نحو
مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزء القران مضموما مع السوابق واللواحق كان له علو الطبقة البلاغة وكان
قرانا بهذا المعنى ولهذا الوصف انه لا نعرف القران حيث نعرفه من هذه الحيثية على ما مر في مبادي اللغة وكذا الحكم على
الحروف منه نعم انه من حيث انه وقع في كلام الشيء ليس من القران ولا يصدق عليه من هذه الحيثية التعريف فتدبر
وان اراد التمرى بالحد الرسمي اذ الحد الحقيقي انما هو بالاجزاء ولا حصل لهذا التعريف وقد عرفت ان التعر
يف الرسمي انما هو باللازم البين الثبوت لافراده مع الانتفاء عما عداه وكونه للاعجاز ليس كذلك وهو ظاهر هذا
وايضا قد عرفت انه غير لازم وايضا معرفة السورة تتوقف على معرفة القران اذ السورة هي البعض المترجم بوصفها
من القران ويرد عليه ما في شرح الشرح من ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره بدليل
سورة الانجيل ولهذا احتاج المصنف الى وصف السورة بقوله منه فيلزم في الجواب عنه السورة غلبت في عرف المتشرعة
على بعض القرآن المترجم اوله واخره توقيفا من تلك السور كالكتاب من بين الكتب على القرآن ولهذا عرف صاحب الكشاف
السورة بالطائفة من القران المترجم التي اقلها ثلث ايات واما الاحتياج الى منه فليس لعموم لفظ القران عن سورة غيره

بل لبيان

بل لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعة
على بعض القران فللمعرف ان يقول اردت بها غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله
منه اذ لو كانت بالمعنى الآخر كان هذا القيد لم يحتج اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما
بيان ان السورة من جنس القران فليس فائدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر فالعلم بان مصحفا
اي موجود بعينه ان العلم بوجود المصحف ونقل شيء بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القران
اذ لا معنى سوى ما كتب فيه القران وانت خبير بانه لا حاجة الى توسط وجود المصحف ولعله اذ يكفي ان يقال معرفة المصحف
موقوفة على معرفة القران فاخذه في تعريفه دور كذا في شرح الشرح اقول وايضا يرد عليه ان الكلام في تصور القران
وتعريفه وليس ههنا التصديق بالوجود ثم قال وايضا ينبغي ان تكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقرر
عندهم من ان هلية الشيء البسيطة مقدم على ما انه بحسب الحقيقة اقول هذا مغفوه منه لعدم ذكر لان النظر الدور لا يتوقف
على دعوى العلم بوجود المصحف والتصديق به على معرفة المصحف والتصور بتصور الحقيقة اي تصور حقيقة الشيء الذي
علم وجوده بل يكفي في ذلك المقصد ان التصديق بوجود المصحف يتوقف على تصور مفهوم اسم المصحف وكيف اتحاد التصديق بوجود
شيء يتوقف على تصور ذلك الشيء بتصور الحقيقة والا لانقلب الاسم علم شخصي اقول فظهر وقف ما عليه فتذكر بل
فههنا اضراب عن قوله اردنا نعني ليس المقصود من التعريف مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول بل امر اخر اتضح هو التنبيه
الذي ذكره فتنبه لان القران مما تتوفر الدواعي على نقله اقول جعل ما ذكر في المتن حيث قال للقطع بان
العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله كبرى الدليل وقدر لها صغرى هي هذه وسماها الوجهين فقول الشيخ لذلك
اشارة الى قوله مما يتوفر الدواعي على نقله لا الى ما ذكره اي لما تضمنه الاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام على ما قيل
في بعض الحواشي لانه دليل الصغرى ولما كان اللازم من المقدمتين هو ان القران متواتر وما جعله دعوى هو ان
ما نقل احادا فليس بقران فكانت هذه عكس نقيض الاولى قال فما لم يعلم تواتره علم انه ليس قرانا وهذا ما تفرع على العقد
مثبتا بواسطة ما هو نتيجة لها او على النتيجة المقدرة والا فاثبات الضروري علم كونه من القران علم كونه ضروريا
فرعا على انه فاعل المنسوب كما ان كونه كذلك اقول لا يخفى ان كون غير المتواتر ليس من القران ليس ضروريا عقليا ولا
ذهنيا فعلى تقدير علم تواتره لا يلزم من القول بكونه قرانا اثبات ما كان خلافه ضروريا ويمكن الجواب بان الضروري
ههنا بالمعنى الاول ايضا ليعلم اجزاء الكلام ليس بمعنى البداهي بل بمعنى القطعي وانكار القطعي الديني كفر وبه يشعر
كلام شارح الشرح في جواب هذا السؤال كما سنعلمه وعند هذا اندفع اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون متواترا
بالنسبة الى من قال انها من القران غير متواتر بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير من احدى الطائفتين للاخرى بناء
على عدم التواتر عندهم اذ يصير حاصل الكلام انه ان تواتر في الجملة ولو عند طائفة مخصوصة كان قطعيا قطعا
فينبغي تكفير هذه الطائفة لمن قال انها ليست من القران لان انكار القطعي كفر على ما قلنا وان لم يتواتر اصلا كان
عدم كونها من القران مقطوعا به عند من اشترط التواتر في القران فكان ينبغي تكفير من هؤلاء لمن قال بانها من
القران وقوة الشبهة قال في شرح الشرح يعني على زعم الخصم والا فعند المص ان دليل كونها ليست في اوائل
السور من القران قطعي ومخالفة القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية
ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف
بحيث لا تعد شبهة ولكن كلام الشيخ صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر اقول وقع الشبهة عند احد
كما يكون باعتبار انها توقع ظنا او شكا او وهما بالقياس اليه كذلك قد يكون باعتبار انها محتاج الى مزيد تامل
في حلها وحاصله انه خرج المقام من حد الوضوح الى حد الاشكال على ما صرح به في موضع اخر والمراد انه بحيث يعد

سؤال

التحدي وقع

فاذا جعل كذلك على ما جعله كان من تتمة دليل الصغرى مع انه ليس من الصغرى منه

هذا ج

صاحبها معذورا في الحكم بعضها وكلام الشارح المحقق مبني على الاعتبار الثاني وذلك التوجيه ادق واولى وذلك لانه لا يكفي
لعدم التكفير مجرد قوة الشبهة عند من يتمسك بها بل لا بد من ان يكون لها قوة عند الطرف الاخر حيث يعد صاحبها
معذورا في وقوعه في الغلط بسببها وايضا في هذا التقرير يكون القوة وكونها شبهة بالقياس الى طائفة واحدة
وعلى ما ذكره رحمه الله من التوجيه يكون القوة بالقياس الى المتمسك بها وكونها شبهة بالقياس الى الاخر فلا يتلائم فتدبر
بدليل انه لم يتواتر انه من القران في اوائل السور قال في شرح الشرح اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو
انه من القران لا مجرد تواتر ذكر الكلام اقول ان اراد ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران في اوائل السور الا
انه اختصر في الكلام لظهور المقصود ولا يكون المعتبر مجرد تواتر ذكر الكلام اي البسملة وان لم يكن ماخوذا بعنوان كونه
من القران حتى ينتقض بتواتر ما كتب في اوائل السور من التسمية وعدد الاي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا اندفع ما
اورد عليه في بعض الحواشي من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الى القيد الاخير وهو قوله في اوائل السور كما تقول ما جاءني
زيد راكبا تريد به نفي ركوبه وقت مجيئه لا نفي مجيئه وليس النفي متوجها الى مجرد كونه من القران اذ كونه من القران في سورة
النمل متواتر اجماعا فتدبر اقول في هذا الدليل بحث لانه ان اريد انه لم يتواتر عند طائفة اصلا فالظاهر ان الخصم
لا يساعده فيه بل التزم كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند الكل والاختلاف لا ينافي
التواتر عند البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل على معنى رفع الايجاب الكلي فكون التواتر عند الكل شرطا في
كون الكلام قرانا ممنوع فان قيل الدليل المذكور يدل على كون ما هو قران هو متواترا عند كل طائفة اذ العلة وهي
توفر الدواعي مشترك بين الجميع قلت يجوز ان يكون عدم التواتر عند طائفة بناء على ان عدد التواتر يسقط بالقياس
اليهم بناء على اعراضهم مثلا تامل فيه لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعيا الى اخره
اقول فيه نظر اذ العادة انما تقتضي تواتر تفاصيل ما توافر الدواعي على نقله والعلة التي ذكرها لتوفر الدواعي
على النقل وهو التحدي والاعجاز وكونه من اصول الاحكام لا تجري في كل ما هو قران بل فيما يتحدى به كالسور والايات
التي هي اجزاؤه وما هو من ايات الاحكام وظاهر ان البسملة على تقدير ان لا يكون جزءا من السور ليست مما يتحدى به و
معلوم انها ليست من ايات الاحكام ايضا فتدبر ولا يخفى ان هذا الاحكام هو تقرير وجه الثاني الذي ذكره الشارح اخر
الشرح اذ عند اشتغالنا لشرحه يظهر معارضته له وايضا قال ابن عباس في شان البسملة الظاهر ان هذا القول من
ابن عباس في شان من ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا ينافي ما نقل عنه ههنا ما نقلوا في المشهور عنه كما في الكشاف من تركها
فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله وقوله وربما نقل الاولى منها قطعي لا نقول ما ذكره المصنف ايضا قطعي فيتعارض القطعيان
وذلك عجز ظاهر على ما لا يخفى لانه لا يزيف ما استدل به المصنف وقد قيل على قولنا اصل الدليل ان التسمية لو كانت في اوا
ئل السور من القران لتواتر كونها فيها من القران لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء
العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت بعض اية في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيله و
جاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لزم جواز امرين احدهما ان يكون قد سقط من القران كثير من الايات التي كانت مكررة بان كان
قوله الحمد لله رب العالمين اية من اول كل سورة فاسقطت بعد تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة كذا قرر في شرح الشرح
ولما كان ظاهر الكلام انه قوله وهذا اضعف دخل على السند دفعه بانه ابطال لنقض المقدمة الممنوعة بوجهين حتى يثبت
المقدمة ويتم الدليل فيكون صحيحا لانه يستلزم راجعا الى عدم اشتراط تواتر التفاصيل وتبع الاشعار بذلك في كلام الشرح
على ما بينه واقول فيه بحث اذ لا يلزم من عدم اشتراط تواتر التفاصيل ان لا يجزم بعدم السقوط اذ انتفاء الدليل الخاص
من تواتر التفاصيل لا يستلزم عدم الجزم بتحقق المدلول كالجزم بعدم السقوط اذ يجوز ان يعلم بدليل اخر كالاجماع بانه
لم يسقط شيء من الايات المكررة عن القران وايضا لو كان الحمد لله حالا جزءا من كل سورة والتقطت لعدم تواتره فالعادة

اي البسملة

[illegible]

كل و

يقتضي

تقتضي نقله ولو احادا وقد انتفى ذكر النقل والا لوصل الينا ثم قال وثانيهما ان يكون قد اثبت في القران على سبيل التكرار
كثير من الايات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله ويل يومئذ للمكذبين اية واحدة من سورة المرسلات وفباي الاء ربكما
تكذبان اية واحدة من سورة الرحمن لا عدة ايات والحاق الزوائد والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وجواز
تواترها وكلا الامرين منتف قطعا اقول فيه ايضا بحث لان عدم اشتراط تواترها في المحل المخصوص وجواز تواترها في محل ما لا يستلزم
جواز ان يلحق بالقران ايات مكررة لم يتكرر ويمكن ان يوجه بانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما لو وجد مثله في غير ذلك
المحل حتى يتحقق فيما هو محله قطعا وانت تعلم ان هذا انما يكون اذا اكتفى المعترض بالتواتر في محل غير معين كما هو الظاهر من عبارته
اما اذا قيل يجب تواتره في محل معين كسورة النمل ولا يجب تواتره في غير ذلك المحل لا اندفع عنه هذا الالزام ولا يبعد حمل كلامه
على هذا فتدبر لا يقال جواز العدم منع للزوم الحالين المذكورين بان جواز عدم التواتر بمعنى امكانه الذاتي لا يمنع وقوعه
والجزم به كما في العلوم العادية لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا ان يكون التواتر واجبا لازما حتى لا يكون تسميته
من القران بناء على عدم تواترها في اوائل السور وح نقول اتفق تواتر السور خالية عما توهم كونه ساقطا منها وكذا اتفق
تواتر تلك المكررات في محالها مع بقاء الامكان الذاتي لعدم التواتر بحاله فقوله فقد اتفق تواتر ذكر المكرر على معنى فقد تواتر
ذكر المكرر مثلا ولا خفاء ان ما اشار اليه الى المنع مشترك بين الصورتين وهو قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع ولعله
انما اقتصر على الثاني في مقام السند للتنبيه على ان هذا السؤال انما يظهر وروده على الثاني مع ما تبين في الجواب ثم
اشار في الجواب حيث قال ولو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بامتناع
السقوط الى ان بعض المقدمة الممنوعة يستلزم المحذور الذي ذكر اولا بالقياس وان لم يستلزم المحذور الثاني وفي
التزام المحذور من بعض المقدمة الممنوعة دون السند المذكور ايماء الى ان الوجهين المذكورين ليس كلاهما على السند على
ما اشرنا اليه ووجه استلزام المحذور الاول انه اذا وجد تواتر التفاصيل مثله كان تلك الايات التي فرض انها ساقطة
لما لم يتواتر لم يحصل عند العقل ان يكون قرانا واذا لم يجب كان يحتمل عند العقل ان تلك الايات كانت ساقطة من القران
لعدم تواترها ولا يعقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الاثبات فلا يمكن ان يقال تلك السور قد تواترت خالية عن تلك
الايات التي فرض سقوطها اقول وبما قررنا اندفع ما اورد عليه في شرح الشرح ان في عبارة الشرح قصورا او استدراكا
اما القصور فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفق تواتره ذكرا اشارة الى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموا
فق للمنتهى وسائر الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وذلك ظاهر اقول
لكن يرد ما لا مدفع له وهو ان الخلو وان لم يتواتر لكن قد تواتر ما هو ملزومه وهو كون مجموع ايات كل سورة
كم هو وما هو وهذا العلم يستلزم العلم بالخلو المذكور والظاهر يرد عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء الدليل المعين لا ينافي
القطع لوقوع مدلوله بدليل اخر كالاجماع على خلو تلك السور عن المكررات فتدبر وقد قيل في توجيه الشرح لدفع القصور
اذ لم يمنع جواز عدم التواتر في كل محل وقوع التواتر فيه فقال اتفق تواتر ذكر المكرر اي وقع تواتر ما تكرر من القران
في كل محل ولا اثبات ما ليس بقران في محل لم يتواتر فيه لان ما تكرر من القران في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرانا
في كل محل اقول فيه نظر لان تواتر ما تكرر من القران في كل محل لا ينافي احتمال سقوطه من بعض المحال لو فرض انه علم
ان كل ما تكرر من القران في كل محل هو متواتر فيه لم يحتمل ذلك لكن المفروض وقوع التواتر في نفس الامر والواقع و
ذلك لا يستلزم العلم به لانا نقول اجاب عن الاعتراض المذكور بانا نقول من الابتداء ان منع وجوب تواتر التفا
صيل ساقط اما اولا فلانه لو قطع النظر الى اخر ما قررنا آنفا وقد عرفت ما اوردنا عليه واما ثانيا فلان الدليل
قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما توفر الدواعي على نقله على ما سيجيء في بحث الخبر وقيل الدليل
هو الاجماع واما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك اي ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان

المتواتر وان اتفق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لما لم يجب جاز ان لا يتفق فيما ياتي من الزمان وحاصله ان ما ذكرنا من
الالزام تم في الاسقاط مطلقا وفي الاثبات بالنظر الى الاستقبال كذا في شرح الشرح واقول فيه بحث فلا عرفه مراد ادا انتفاء
المدارك الخاص لا يوجب انتفاء القطع لعتقا ... لمدارك اخر فتدبر ورعاية اعتراض من الشرح على ما ذهب اليه المعتزلة
من انه يشترط تواتر التفاصيل والالزام بثبوت الامرين الباطلين من وجهين احدهما ان ما يشترط فيما هو قرآن تواتره
في محله وان لم يتواتر كونه فيه من القران وح لا يلزم ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعا لان المكررات قد تواتر
في محالها حيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر في محل واحد وحينئذ لا يمكن اثباته في محل اخر لا في الحال ولا في الاستقبال
وح لا يتم الاستدلال على ان التسمية في اوائل السور ليست من القران بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القران لانه
قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر كونها هناك من القران وما بينهما ان ما
ذكر من الاستدلال على انها ليست من القران والالزام بانه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمالان انما يتمشى على قول من قال انها
اية او بعضها من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي حتى انها وحدها اوقع اول السورة مائة وثلاث عشرة آية من القران
ولا يتمشى على ما اختاره المتاخرون من العلماء الحنفية وهو انها آية واحدة من القران انزلت للفصل بين السورة والتبرك بها في
ابتداء كل امر لا محل لها بخصوصها حتى ان القران مائة واربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر
كونها من القران في اول كل سورة لكن لا نم انها لم يتواتر كونها من القران بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام في هذا المقام
لكونه من غوامض هذا الشرح كذا في شرح الشرح اقول تقرير الاعتراض الثاني بهذا الوجه على الوجه الذي ذكره يتوجه
عليه ان كونها من القران بهذا الوجه وهو انها اية واحدة انزلت للفصل بين السور والتبرك بها غير متواتر كيف
ومن علماء المتاخرين من الحنفية لا يسلم تواترها عندهم بهذا الوجه فان قيل تواترها عندهم بهذا الوجه لا ينافي عدم تسلم
من علاهم بعدم تواترها بينهم قلت فعلى هذا يمكن ان يقال تواترت عند الجماعة الاخرى بالوجه الاخير وهو انها اية
او بعض اية من كل سورة فلا يتمشى قول الشافعي رحمه الله بل الاصوب ان تقرير الاعتراض الثاني على الوجه الذي اوردنا على
اصل الدليل وهو ان دليل توفر الدواعي على نقل القران وهو التحدي للاعجاز وكونه اصل الاحكام لا يجري في
مثل البسملة على تقدير ان يكون اية مستقلة ليست جزء من السورة لكنه لا يلائم الاعتراض الاول ملائمة تامة ويمكن ان
يقال في تقرير الثاني المراد ان كونها من القران في الجملة متواترا وان لم يتواتر في اول كل سورة تحقق تواترها في ضمن اقل ما
يتصور من التواتر في الجملة فيرجع الى هذا المذهب اذ لا يتحقق مذهب اخر سواه فتدبر والظاهر ان مراد شارح
الشرح انه كونها من القران بهذا الوجه متواتر هو هذا التقرير من قبيل الهيئة المراد بقبيل الهيئة على ما في
الشرح وبقبيل الاداء على ما في المتن ما لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراءات فيه ويقابل جوهر
اللفظ ما يخالفه ومثل في المتن الاول بالمد والامالة وتخفيف الهمزة وزاد في الشرح اللين تنبيها على ان
كل واحد من الثلثة مع مقابلاتها من قبيل الاداء والهيئة وعلى انه ليس المراد بالمد ههنا ما يقابل القصر على ما
يشعر به كلام العلامة بل المراد بالمد تطويل صوت حروف العلة الى مقدار معين وباللين مقابلها وحروف العلة
يسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها وحروف اللين لكونها قابلة للمد
كذا في بعض الحواشي وبهذا سقط ما في شرح الشرح معنى المد ههنا ما وقع من اختلاف القراءات في ان الالف والواو
والياء الساكنين اذا كانت بعدها همزة الى اي مقدار يمد فلا معنى لذكر اللين حينئذ وهو زيادة من الشارح فتدبر
اقول ههنا بحث اذ لا شك ان القران ههنا عبارة عن اللفظ وكان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء
صوري له فاذا ثبت ان القران ههنا عبارة عن اللفظ لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله

انزلت

مقابلها

سوانر

٦٧

تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر
المشترك بين تلك الهيئات والمطلوب الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكر من توفر الدواعي على
نقل القران لا يجري في الجوهر المخصوصة ايضا اذ كان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحه كون القران لخذي
به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر
لا بد ان يكون متواترا فليتامل لجواز ان يكون مذهبا اقول ليس المراد ان مدلوله مما ذهب اليه الراوي نقله
قرانا ترويجا لمذهبه حتى يتوجه عليه ان عدالة الراوي ينافيه على ما في شرح الشرح بل المراد ان الراوي ذهب الى
انه قران اما من جهة الخطاء في الاجتهاد او من جهة السهو والنسيان وح لا يكون منافيا للعدالة سلمنا لكن
اقول بعد تسليم كونه اما قرانا او خبرا وعلم ذلك لا مجال لعدم صحة العمل به اذ الواقع ان كان كونه قرانا فظاهر انه يجب
العمل به وكذا ان كان خبرا لان ما ثبت كونه خبرا يجب العمل به وان لم يعمل بعنوان كونه خبرا نظيره ذكر انه اذا اشتبه على
المجتهد ان الكلام المعين الدال على حكم جزئي هل هو قران او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا عنهما فلا شك انه يجب عليه
العمل بموجبه وان لم يتمكن له في ذلك الوقت معرفة انه قران او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع يمكن منع ثبوت العمل به
بناء على ان كونه احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به وانما يجب العمل بالقران او الخبر بعد علمنا بانه قران او خبر وانما حيث
عدم الوثوق فنقول اذا نقل غير العدول خبرا او قد علم كونه خبرا من موضع اخر فيجوز العمل به وان لم يحصل الوثوق بالراوي
ولو كان المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة من حيث انها قرآن لا اندفع ذلك لكنه جعل الدعوى عدم العمل به
مطلقا كما يصرح به كلامه لان هذا خطأ مطلقا في شرح الشرح فيه بحث لان غايته ان يكون كونه قرانا خطاء
وهو لا يوجب ان يكون كونه خبرا ايضا خطأ قطعا لجواز ان يكون خبرا ولا نم ان هذا يوجب القطع بخطائه وقيل في الجواب عنه
المراد بكونه خطأ قطعا عدم جواز الاحتجاج به واذا لم يعمل خبرا امتنع الاحتجاج اقول لو حمل كلام شارح
الشرح على ما ذكرنا وقررنا اندفع عنه هذا الجواب فتامل فيه بعد اجمال كقطع يد السارق الوضوء منه مجرد التمثيل
والا فيجيء في كلام المصنف انه لا اجمال في الاية وان مذهب المصنف ان ما بعد الى داخل في حكم ما قبلها فلا اجمال في قوله و
ايديكم الى المرافق نعم الاجمال على مذهب البعض فيها ويكفي ذلك التمثيل لجواز ان يذبحوا بقرة اقول كلام المصنف في
بحث المتشابه يدل على حمله ان لا اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في الاية بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل بغيرها
فتدبر او لان ظاهره التشبيه اقول لو قال او لان ظاهره غير المراد لكون عاما متناولا وليس بغير صورة التشبيه
فيظهر الحصر المناسب للمقام لكان اصوب اذ غير المتضح المعنى اما غير ظاهر في المعنى ولا في غيره فيكون مجملا واما ظاهر
في غير المعنى فيكون مؤولا من كونه عاما وخاصا ثابت للجهة الثانية وصار المعنى اعتبر الفعل الذي علم صفته جهته مثل
الوجوب موافقا للمتصف في صفة العموم له ولامته او خصوصه له والحاصل انه تابع حكمه في الوجوب والندب والاباحة
وفي العموم والخصوص وهذا انما يكون فيما علم جهته من العموم او الخصوص ايضا فلو قال من الوجوب والندب والاباحة
وكذا العموم والخصوص اعتبر على جهة الجنس فيهما لكان اظهر وانما لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي
اتفاقا موجبه في العبادات يمنع مثله في شيء عما ذكر من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لانه لا
يتصور مثله في العبادات فلا عبارة في الكلام حاصلة عن الرسول غير القران الى ما ظهر عنه بقرينة الثناء
القران وح يدخل الحديث القدسي فيها لا يمتنع عقلا اي لا يحرم عقلا والنص فقوله تعالى فلما قضى اقول فيه بحث لانه
لا الاستدلال بها انما يتم لو كان تزوجه عم زينب مما علم جهته من الوجوب والندب وقد يقول يعمل هذا فيه مع احتمال
الوجوب والندب اي ما لسبه الله عا وبفعلها في المقام الثاني وذكر بعضهم ان لا يعلم جهته واريد بالمعصية ما يتناول المكروه ليتم احد التقريب وانما في الغالب في افعاله عم القرينة فيعارض بان الاصل الاباحة والامر للوجوب
ثم اذا تعارضنا تساقطنا ما ...

فقطا
لا ينقل خبرا

حين
ما دلا

بسمه فيدل على الوجوب في الجميع الا ما اخرجه الدليل كما اذا علم جهة من كونها ندبا واباحة فلا نقض بفعل مجهول الجهة
فلانه لا معنى لوجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب حاصله ان الآية مسبوقة لبيان الاتباع فيما علم جهة لان الا
تباع لا يتصور بدون هذا العلم والكلام فيما لم يعلم جهته فان قيل اذا كان الامر للوجوب كما هو الظ والاتباع عام
يتناول الاتباع في المندوب والمباح ايضا فيلزم وجوب المندوب والمباح ايضا قلت المراد الاتباع فيما قصد
به القربة على ما يدل عليه سوق الاية والامر لمطلق الطلب الشامل للمندوب ايضا وايضا معنى وجوب الاتباع الطالب
فاما اخرجه الدليل الخارجي   ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا قال في شرح الشرح ان اراد
بالضدين الوجوب مع الاباحة او الندب فتقريره انه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث انه فعله يكون
علينا واجبا ومن حيث انه علينا انما يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحا او مندوبا وكل منهما ضد للوجوب
لكن يرد ح منع كونه مباحا علينا بعد ان لا يعلم جهته ومنع كونه واجبا علينا بعد ان يعلم وان اراد انه لو جب علينا
الضدان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما حينا اباحة صح في الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغي
ان يفعله عم قصدا او لو فعله قصدا فليس لنا اتباعه فيه اقول الجواب الاول ويقول في تقريره اذا كان اتباعه عليه السلام
علينا فيما فعله مما لم يعلم جهته واجبا علينا ولا شك ان فيما لم يعلم يتحقق ما كان مندوبا او مباحا عليه ح يلزم
ان يكون ذلك الفعل مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي
فعله وان يكون واجبا علينا بناء على فرض ان كل ما فعله مما لم يعلم جهته فهو واجب علينا والتزام ان كل ما فعله
مما لم يعلم جهته فعله على وجه الوجوب بعيد عن الانصاف فتدبر واما الشق الثاني فلا يرد عليه ما اورده ايضا
لان ترك المندوب ليس فعلا مكروها وان كان قد يطلق المكروه على هذا المعنى ايضا على ما عرفت في مسئلة المكروه
لكنه غير المعنى الذي جعل قسما للاربع الباقية وليس هذا المعنى صفة للفعل الذي كان الكلام فيه والظاهر ان مراده رحمه
الله انه اذا كان احد الضدين مندوبا له عليه السلام كان تركه بفعل هذا الاخر مكروها لان الاشتغال بضد
المندوب مكروه وح نوجه ان لا منافاة بين كون ذلك الضد الاخر من حيث انه يستحق للمدح على فاعله مندوب
ومن حيث انه يفوت بفعله مندوب كان مكروها على ما عرفت في مذهب الكعبي نعم يرد على هذا الشق انه اذا فعل
فعلا في وقت وفعل ضده في الوقت الاخر فلا يلزم علينا الضدان الا في وقتين ولا منافاة والظ ان يمتنع ان يفعل
ضدين في زمان واحد فتدبر   وملزوم الحرام حرام هذا ناظر الى ما اعتبره من عكس النقيض في الاية كما ان
قوله ولازم الواجب واجب ناظر الى اصله والغرض التفنن في البيان وتكثير الدليل بقدر الامكان
وقد اجيب لما اجاب في المتن بقوله والحق ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه لو كان اي ثبوت الوجوب هو الاصل
دل ذلك على ان ههنا جوابا مردودا فاورده مع رده بلفظ قربتها على ما ذكرنا الا ان رده في التحقيق كلام
على السند لان تقرير الجواب هو انا لا نم ان الوجوب احوط مطلقا بل انما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم
كما في الصورتين واما فعل النبي عم فيحتمل حرمة مثله على الامة وان لم نعلم ذلك حتى لا يخرج عن ما نحن فيه ووجه
الورود ان في صوم ثلثين من رمضان اذا غم الهلال يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يفعلون
ذلك اذ الظاهر لم يظهر للمنع سند اخر ويقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه كذا في شرح الشرح و
اقول فيه بحث اما اولا فلان جواب المص والجواب المنقول متساويان في انهما منع لوجوب الاحتياط مطلقا
متفاوتان باختلاف السند فيما لم يظهر للمنع سند اخر ولا يكون السند مساويا للمنع بل اخص منه وكلما
دفعه بان لا يحمل قوله وهم يفعلون ذلك على حقيقة الاعتراض لا توجها للكلام يعني انما يفعلون ذلك فيما لم
يظهر سند اخر بل فيما ظهر ان ليس له سند اخر وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ ما ذكره للمع سند اخر واما ثانيا

فلان

فلان ما اشتهر بينهم من انه لا يجوز الكلام على السند الاخص معناه ان الكلام على السند الاخص وابطاله لا يجدي في
دفع المنع واتمام الدليل ما لو قصد المورد على السند الاخص ان ما قصده المانع من التعدد بما السند لا يتم اذ
المنع يتعدى بالسند فيما بطاله يبطل التعدية فلا كلام عليه ح فتدبر واما حل الجواب المذكور على انه دليل على
بطلان ان الاحتياط واجب لا منع وسند فضعيف ط واما ثالثا فلان صوم ثلثين اذا غم الهلال لا يحتمل التحريم اذ
العيد الشرعي انما يتحقق بروية الهلال في هذه الصورة واذا غم الهلال لا تتصور الروية ففي هذا الغرض لا يحتمل
التحريم نعم لو كان العيد الشرعي يتحقق بانه لو لم يكن الهلال مستورا لرئي اي كان الامر دائرا بين الوجوب والتحريم احتمل عند
عدم الغمام الروية وعدمها لكنه غير واقع واما حمل الاحتمال على الامكان الذاتي وهو متحقق في وقت الغمام تحريم عن
البحث   لا سيما المعصية قد عرفت ان المراد بها ما يتناول المكروه لا يليق للنبي عم ان يترك مندوبا بالمصلحة مثل
دفع توهم كونه واجبا او للاشتغال بواجب مضيق او نحوهما مثل التحبب بالجماع معهم وترك المندوب مكروه بناء
على ما مر ان المكروه يطلق على هذا المعنى لانا نقول بعد الاغماض عن ان المراد بالمكروه ههنا هو ما يكون من قبيل
الفعل دون الترك والكف ما كان مكروها هو ترك المندوب لا لمصلحة والا ترك المندوب قد يكون واجبا لكن من حيث
انه ترك مندوب اذ المندوب ح لم يبق بصفة الندب بل صار مكروها او حراما او بقي لجمع الكراهة مع الندب او
الحرمة معه باختلاف الجهات كما مر في مذهب الكعبي وح فالنبي عم اذا ترك المندوب فانما تركه من حيث انه صار مكروها
او حراما لا من حيث انه كان مندوبا فتدبر   اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل اقول فان قلت الكلام فيما
وجد فيه مجرد الفعل اي لم يدل الدليل على تعين الوجوب او الندب فيه بخصوصه واما على الاجمال فيصير معلوم
الحال عند كل جماعة بما هو مختار عنده وح نقول للموجب ان تقول دليلنا يدل على الوجوب وتبليغ الاحكام
اعم من ان يبين نفسها ويظهر بان صرحها او يظهر ما يمكن الاستنباط منها بالاجتهاد ضرورة ان جميع الاحكام غير
مصرح بها في الكتاب والسنة وههنا ايقاع الفعل الذي لم يبين جهة خصوصه مع بعض الامارات التي اعتبرها
الشارع من المقدمة المذكورة لبيانه كالايات الدالة على وجوب التاسي الا فيما اقيم دليل من خارج يبقى على وجوبه
امارة من الشارع عم على وجوبه قلت قد عرفت حال تلك المقدمات والامارات فالوجوب لم يعلم فالتكليف به تكليف
بالمجهول وهو غير جائز   فان وجوب التبليغ في الاحكام بظاهر قوله تعالى بلغ ما انزل اليك وانه يلزم ح
التكليف بما لا يطاق لما عرفت ان المندوب والمباح ليس بتكليف ثم ذكر الاباحة وقع على سبيل الاستطراد
والملزوم انتفاء الاباحة لا يضر المستدل المثبت للندب بل ينفعه ومقصوده ان تبليغ جميع الاحكام واجب واجبا
كان او غيره فما توهمه المستدل من اختصاصه بالواجب غير صحيح اقول الاولى ان ما ذكره نقض لمقدمة الدليل ولم
يذكر الحل والحل ان التبليغ الواجب عليه ما لم يصل الى جميع المكلفين بلا واسطة فيجوز فيما لم يعلم صفته انه عليه السلام
بين جهته الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى الغائبين ولم ينقل اليهم ذلك اما لعوقهم او لمرضهم او لغفلتهم او خفائه
لهم انفسهم لخوف الله خفا بهم الجهة المذكورة عنا وهذا اذا جوز عدم التهمة   والا فلا مذكور من الاية الا
حسن الاسوة اقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى ان المذكور في الاية حسن التاسي لا حسن المتاسى به
والاول لا يستلزم الثاني اذ يجوز ان يكون نفس التاسي بالنبي عم حسنا من حيث انه تاس به وانتساب اليه عم وان كان
المتاسى به غير حسن ويكون قوله قد علمت جوابا اخر على سبيل التنزل وتسليم دلالة الاية على حسن المتاسى به واتمام هذا الجواب
بمنع ان الاية وقعت في معرض المدح والثاني جوابه جواب واحد تقريره انه لا مذكور في الاية الا الاحسن التاسي في
الجملة واما كونه مدحا وجائه فالاية لا تدل عليه وحسن التاسي بهذا المعنى انما يدل على حسن المتاسى به وهذا قد
علمت ان المباح حسن بهذا المعنى   وعن الثاني ان الالزام حصل بالعبارة اي قوله لا يصلح مانعا من الانكار

ولا يخفى انه ليس في هذا التقرير التعرض لحديث الاستثناء مع ان الكلام في الاعراض كان فيه واقول الوجه ان
الالزام لا ينافي الانكار لان الالزام كان بعد مات حقه عند الخصم عند الملزم واذا كان ذكر لكان للنبي عم ان ينكر
ولا تقرر حتى يكون الاستبشار الصادر منه مختصا بالالزام المعظم فلما لم ينكر في مقام فرض انه مقام الانكار
والتبشر في مقام الاستبشار وفي عدم الانكار على انه حق في الاستبشار في هذا الوقت المنكر اوضح دلالة والافلو
لم يكن الاستبشار دلالة المعدمه فيجب عليه ان لا يستبشر في هذا الوقت الوهم انه مستبشر فيه كما في الالزام في صحح مقام
المستدل عليها فيه وثم اقول القائل ان يقول علم انكاره صح الاستبشاره علم في هذا الوقت لعله مبنى على انه علم مما
علم قبله انكاره له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذكر ولا يعد الانكار في الحالة فتدبر ويدل الدليل على
وجوب التاسي اي في الفعل الثاني وهذا يتعلق في الاخرين فقط اما تعلقه بالثالث فظ وجهه واما بالثاني
فلتحقق التعارض في حقنا ذكر في شرح الشرح ان فيه مطلقا زياده من الشي اي ذكره لان وجوب التكرار له علاوة من ان يكون
له خاصه او مع امته وكذا وجوب التكرير للامة واما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التاسي فيما اذا كان
وجوب التكرير للامة فيما لابد منه والالم يتحقق التعارض في حق الامه وانما خصا وجوب تكرير الامة ولظهور ان لا
تعارض بمجرد وجوب تكرير الثاني اقول يمكن ان لا يهذا ليس زياده من الشي بل هذا ذكر في بيان تفسير كلام المتن وبيان
ان له في عبارة المتن ليس محمولا على ما هو المتبادر منه وهو ان يكون مخصوصا به بل ما يتناول المخصوص به وهو المعبر
عنه في عبارة الشرح بقوله له المتناول له ولغيره وهو المعبر عنه بقوله مطلقا فلفظ له الواقع في الشرح في تعبير الواقع
في المتن ليس بمعنى ما وقع في المتن بل بالمعنى المتبادر منه وهو اخص من المراد بالمتن فتدبر والاظهر عدم التنزل
يقول لعل الشارح اشار بذلك الى ان الاولى اعتبار هذا القسم بالقياس الى حمله منه رجالحت الاخرين اذ يختلف الحكم في كل واحد
منها فتامل فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل لا لحكم الفعل اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار
واما بالنظر الى الماضي فلان ما وقع او خرج فيمتنع ان يكون نسخا لحكم الدليل الاول الدال على وجوب التكرار ان كان
دليل دلالته بالنصوصيه لا بالعموم والا لكان تخصيصا لا نسخا ولم يصرح بذلك فيما بعد لم يصرح ههنا به بل اكتفى بما اشار
اليه بعده حيث قال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا قال في شرح الشرح فان قيل ان اراد كونه ناسخا و
مخصصا فلا مجاز لانه دليل شرعي قد يرفع حكما شرعيا وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان اراد كونه منسوخا
ومخصوصا فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سيجيء في مواضع ان المتاخر من القول
والفعل ناسخ للاخر وان كان المراد ما ذكر تم فلا يبعد اطلاق التخصيص ايضا بهذا الاعتبار اقول لعل الشرح يمنع المنسوخ
مع انه ذكر فيما بعد الناسخ غير ملائم بل الاصوب ان يق المراد ان النسخ بمعنى الرفع على ما يجيء في التغيير المختار فا
طلاقه على الفعل كما وقع ههنا والقول بناء على انهما دليلا النسخ وكذا اطلاق التخصيص على الفعل لانه دليل
التخصيص والحاصل ان النسخ من اقسام الكلام النفسي عندهم وقدم اليه الاشاره في اول بحث الكتاب بحث يجيء
قال واعلم ان الحجة راجعة الى الكلام النفسي اذ لولا دلالته عليه لما كان فيه حجة واطلاقه على الفعل واللفظ على ما يجيء
في محله وقد ذكرنا آنفا وسنذكر في هذا الفصل باعتبار دلالتها عليه فتدبر لا يجوز في الفعل في وقت كذا على انه يجب
على الكف عن ذكر الفعل في ذكر الوقت فاذا فعله في ذكر الوقت كان نسخا لوجوب الفعل الذي هو الكف قبل
التمكن منه اول هذا الصنف لا يتحقق في هذه الصورة حتى يكون مبنيا على هذا القول اذ يجوز ان لا يدل القول
المتقدم على وجوب التكرار والدوام بالنصوصية مثل ان يقول صوم يوم الخميس واجب على دائما فيفطر فيه بعد
مضي سنين فيكان نسخا بعد التمكن منه ومعلوم انه بعد التنصيص على الدوام لا مجال لتوهم كونه تخصيصا لا نسخا
فتامل بعدم الفعل او تاخر لما كان حكم بعدم الفعل وتاخره واحد الم يكن لمجهول الحال حكم مختص به فلهذا

لم يتعرض له لان دلالة القول على مدلوله اقوى اقول قال قدس سره في حاشية المطالع دلالة الفعل اقوى
لان الافعال التي هي امارات السخاوة تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف بخلاف الاقوال فان
دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ولا يخفى ما بين الكلامين من المدافعة وايضا يظهر مما نقلنا ان قول
الشارح بخلاف الفعل فانه مختص بالموجود والمحسوس محل نظر ايضا ضرورة ان السخاوة ليست من المحسوسات وكلامه مبني على
ان دلالة الفعل مختصة بالاشارة الحسية وانت تعلم ان هذا الانحصار غير بين والاقيس بل لا يبعد ان يقال دلالة
الفعل تتناول المعدوم في الجملة كدلالة الافعال الدالة على السخاوة على عدم البخل اللهم الا ان يخص الكلام بالدلالة
بالذات لا بالواسطة ولو قال لانه يعم جميع المعدومات والموجودات والمعقولات والمحسوسات التي يدخل تحت القصد
بخلاف الافعال لصح الكلام ويندفع الثاني واما الاول وهو المدافعة بين كلاميه فيحكى دفعه بان دلالة اللفظ
وان جاز فيه تخلف المدلول عن الدال في الخارج لكن لم يعلم فيها اظهر وهو المقصود ههنا في بيان الترجيح ولان عدم
تخلف المدلول عن الدال الوضعي اللفظي في كلام النبي عم قطعي كالفعل وايضا القول دلالته متفق عليها كما حكي
ان رجحان دلالة القول لا يدل على تاخر القول ظاهرا فيقول في توجيه مدار الوجوه الثلثة على ان دلالة القول لما كانت
اقوى مثلا كان ينبغي الحكم بكون القول متاخرا ناسخا للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ما هو
شان الحكم وفي عليه ابا في لما يأتي في بحث تخصيص الكتاب بالكتاب فيندفع ما ذكره العلامة من هذا اعتراضه من غير
الوفاء بها كما نعلم اي في الصنف الاول من انه اذا تقدم القول كان الفعل نسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن
واما اذا تقدم الفعل تعارض فيما تعلم دينها يكون القول ناسخا لحكم تكرر الفعل فعوله كما نعلم لم يرد به الشيخ في
تمام الحكم بل في مجرد كون الفعل على تقدير تاخره ناسخا للقول قبل التمكن من جنس واحد قال في شرح الشرح احتراز
عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق احدهما
دليل وههنا الدليلان من جنس واحد وهو ووقع كل من القول والفعل بيانا وقد قامت الوجوه الاربعة على تقدم القول
انتهى واراد بالنص ما يتناول الظاهر فيتصور التعارض بين القياس وبينه وقد يوجه الكلام بان المراد بالدليل
ههنا الدليل الشرعي ويكون الدليلين وهو القول والفعل من جنس واحد انهما من جنس السنة واقول لا يخفى ما فيه اذ
ادلة الكتاب قد يكون بعضها اقوى من بعض وكذا قول النبي عم فقيام دليل اخر في صورة التعارض والترا
جح على وفق الاضعف قد لا يكون مرجحا له اذا ساوى الاضعف بسببه مع الاقوى او كان ناقصا بعد وان
اريد بالتعارض المساواة الصرفة فلا فائدة في هذا الكلام ولا وجه لكونهما من جنس واحد وذلك ظ فتامل
فان قيل فلم لا يصار الى التوقف ههنا قال في شرح الشرح وههنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه
المذكورة سوال التوقف ليس بمفيد وانما يتوجه السوال بانه لم يصار في الاول ايضا الى ترجيح القول كما هو
راي الآمدي من غير توقف اقول لعل الشارح اشار بهذا الى ضعف ادلة رجحان تاخر القول والى ان الاولى عنده التو
قف وذلك لان رجحان الشيء لا يقتضي تاخره فتامل فالمتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر هذا اذا كان القول
نصا في حقه والا فالفعل مخصص القول كما نعلم ولا اعتماد على ما نعلم لم يحصل ههنا وفيما يأتي من نظره
والحمل بعدم القول اي ترجيح القول بانه متاخر عن الفعل زمانا ذكر في شرح الشرح ان العلامة زعم
ان الرابع لا يتمشى ههنا فاشار المحشي الى انه يمشي ولكن توجيه ادق تقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية
والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه
دون اصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله اقول ههنا بحث اذ قد مر في تعارض العكس ان الثاني
نسخ حكم الدليل الدال على التكرار لا حكم الفعل فعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد فالعمل بالقول لا يبطل

حكم الفعل بل انما يبطل حكم الدليل الدال على التكرار وحكم الدليل الدال على التكرار انما هو التكرار وقد بطل التكرار
بالكلية بالعمل بالقول ويمكن ان يجاب بان الدليل الدال على التكرار يدل على وجوب الفعل ايضا فيصدق ان العمل
بالقول لا يبطل حكم الدليل المذكور بالكلية ويمكن ان يق عند تعارض القول والفعل يحتمل ان يقع الفعل عنه عم
على سبيل التكرار ففي هذه الصورة اذا عمل بالقول صدق انه كلما الدليل الدال على التكرار قد بطل لا بالكلية في
حقه بل يحتمل ان لا يبطل في حق الامة اصل الفعل وفي هذه الصورة اذا عمل بالقول وذكر بان يكون القول
بعد التاسي بل لا يبطل التكرار في حق الامة ايضا بان يكون التاسي على سبيل التكرار قبل القول ويكفي لترجيح القول
والعمل به التوجيه في مثل هذه الصورة فتامل ثم قال مقتضى كلام المتن والشرح تقدم القول في حقه وفي حقنا جميعا
لكن مقتضى ما سبق ان يكون ذلك في حقنا واما في حقه التوقف وبهذا صرح الش العلامة اقول فيه بحث اما اولا
فلان كون مقتضى كلام المتن وذكر عنه ظ فان المص بعدما اختار الوقف في القول الخاص به والاخذ بالقول فيما يختص
بالامة قال في هذه الا لثق فان جهل اي التاريخ فالثلثة وليس في هذا الكلام الى الاحالة الا السابق لمقتضاه
مقتضى ما سبق اما ثانيا فلان القول بتاخر القول في الامة وبالتوقف في تقدمه وتاخره في حقه في قول واحد
متناول له ولا تعسف ظ فلهذا اعدل الش المحقق عن مقتضى ما سبقه فتدبر وفيه نظر حاصله ان ليس المختار فيه ح
الوقف بل الارجح الاخذ بالقول حكما بعدم الفعل لما يلزم التعارض الموجب للنسخ اذ هذا النظر يرد على العلم
الاول لعدم التكرار فيه ايضا لا على الاخرين لان حكم الفعل متكرر فيهما اقول فيه بحث لان ما ذكره الش ليس الا اجتهادا
حاصلا للوجوه الاربعة التي ذكرها المص على ترجيح القول في حق الامة وقد علمت انه لا يعبئو بحكم هذه الوجوه في حقه عم
بناء على انا غير متعبدين بفعله فيما لم يحصل دليل قطعي على ان القول متاخر لا نحكم بتاخره في حقه ومجرد الظن لا يعتبر
ههنا واذا كان كذلك فكيف يعتبر الظن الحاصل بهذا الوجه ونحكم بسببه بعدم الفعل والعمل بالقول اذ ظ ان هذا
الوجه لا يفيد الا الظن اللهم الا ان يق الظن الحاصل بالوجوه الاربعة المذكورة ظن ضعيف ينبغي عدم اعتباره
فيما لا يتعبد به كفعله عم والظن الحاصل بالوجه الذي ذكره الش ظن قوي يصلح ان يعتبر ويرجح القول بسببه فتدبر
ولا يخفى ان هذا اي كون المتاخر ناسخا المتقدم عند العلم بالتاريخ والثلثة عند الجهل في حق الامة انما يكون
اذا كان القول المتاخر بعد ما علم التاسي والا فلا تعارض في حق الامة اذ التعدد انه لا دليل على التكرار فلا
يثبت الفعل الا مرة واحدة هذا اخر ما تيسر لنا في شرح شرح السنة والحمد لله الموفق للختم بل يجب استمراره
اذا وقع يعني من المجمعين واحد يلزم على هذا المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع الذي كان حجة ولا يجب العمل به
الا بموت الجميع على صفة الاتفاق بعد خلاف مستقر من حي متعلق بالخلاف وذكر بان يختلف الامة على
قولين بعد ع ثم يحصل الاتفاق منهم او من بعضهم فقط او بعض مع بعض اخر يوجد بعد الخلاف وعلى الوجوه صدق
انه لحق الاجماع لمن خالف وكان حيا عند الاجماع او من ميت وذكر بان مات هؤلاء المخالفون ثم يوجد بعدهم
جماعة اتفقوا على واحد منهما واراد بالخلاف المستقر ان ياخذ كل احد مذهبا واحترز به عن الخلاف الواقع حين
المباحثة والمنازعة قبل قرار المذاهب على ما يجيء فقيل لا يتحقق ذلك الاتفاق وقيل يتحقق لكنه لا ينعقد به
الاجماع وقيل يتحقق وينعقد به الاجماع فعلى الاول ليس بداخل في المحدود خارج عن الحد بقيد الاتفاق وعلى
الثالث داخل في المحدود فلا يحتاج الى قيد طرده وعلى الثاني يحتاج الى زيادة القيد المذكور و ح لا يفيد قوله
وايضا يلزم خروج الاجماعات الحاصلة بعد النبي صلعم ثانيها انه لو اريد به اتفاقهم هذا بعد التنزل وارادة
التخصيص واولا يلزم خروج الاجماع الذي خالف فيه غير المجتهدين من العلماء والعوام واما ما ذكره فوروده
مبني على احد الامرين اما جواز خلو الزمان عن المجتهد بل وقوعه واما على ان الاجماع لا يتحقق بمجرد وجود مجتهد

في عصر وحكم بموافقته بناء على ظاهر اللفظ وان كان مضمون السمعي يدل على كون قوله ح وظ انه اذا كان
حجة كان داخلا في الاجماع والا فلا يتصور حجيته فيه والكلام في الاجماع الذي كان حجة لنزعمه و ح يحتاج في تصحيح
تعريف المص الى عناية بان يخصص الامر بما يتعلق بالدين بعد ريه ان الاجماع من الادلة الشرعية ثم لا يخفى ان الدين
يتناول الاعتقادي الصحيح يبتني حمل المجتهد على ما يتناول المجتهد في اصول الكلام ايضا حتى يشمل تعريف الاجماع اجماع
اهل الكلام ويكون الاجماع المطلق في هذا الفن شاملا له ولو حمل الدين على ما يختص بالفروع لاحتاج الى حمل المجتهد على غير
الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع و ح يعلم حال اتفاق اهل الكلام بالمقايسة فتدبر في نقل الحكم اليهم لان
الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة المجمعين ذلك الحكم البتة والمعرفة تحصل بنقله اليهم اقول فيه نظر لان المعرفة قد تحصل
بالكتاب مثلا وهو متواتر غير محتاج الى نقل اخر ثم العلم بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض واما الاقطار
الاتفاق في الواقع فلا يتوقف عليه وايضا بعد التنزل من ذكر نقول انتشارهم في الانحاء في زماننا هذا لا يمنع نقل
الحكم اليهم اذا كانوا قليلين مجتمعين في بعض البلاد في بعض الاعصار كما في اوايل الاسلام لا يخفى عن الاجماع قول
فيه انه قد يذكر لشيء ادلة متعددة للتاكيد الذي هو اقوى منه ذلك لانه لا ينسخ فرجع عن ذكر الرأي قبل قول عصره
الاخر به اقول فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا كان على كذا ثم يسافر ويعلم ان عمروا في الوقت الفلاني
كان على هذا الحكم وهكذا وسواه تشكيك في مصادمة الضرورة وهل هذا الا مثل الشبه القادحة في الضرو
ريات وتكثر الاحتمالات مثل الاحتمالات المذكورة فيها فاما مع تكثر الاحتمالات قد يعلم الاجماع قطعا ومثل تكثر
الاحتمالات يجري في العلوم العادية على ما مر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من اقسام العلم على ان تكثر الوجوه لا يجري
في الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على
المظنون اقول لا يرد ان هذا مما علم من الدين بالضرورة وفي مثل هذه الضرورة لا يحتاج الى الاجماع لان المقصود العلم بتحقق الا
جماع في الجملة لو كان المط اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا يحتاج فيه غيره لكان واردا اقول لكن يبقى الكلام
في ان هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بانهم قدموا القاطع على المظنون لم يحصل الا بهذا
التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله وما ذكر الا بثبوته عنهم وبنقله الينا ثم يمكن ان يق لا حاجة الى المقام الثاني
للكل اذ يجوز ان يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به و ح لم يحتج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام
الثاني منها انهم اجمعوا اقول معرفة هذا الاجماع يحصل بخبر الاحاد فلا يفيد اذ ح لا يثبت كون الاجماع حجة
قاطعة وهو المط ودعوى كون هذا متواترا ممنوع ولو سلم فغاية العلم التواتري باللفظ لان التواتر لا يعتبر في غير
المحسوس على ما يجيء و ح نقول نقل اللفظ الدال على قطعهم بذلك ظني الدلالة فلا يفيد القطع اللهم الا ان يق
يعلم ذلك منهم قطعا وان كان بتواتره معنى وكان دلالة اللفظ عليه قطعا ولا يخفى ان مثل هذا يرد على الدليل
الثاني الذي لم يرتضه المص ويمكن دفعه بتمام هذا واعلم ان الامامية ذهبوا الى حجية الاجماع لكن لا من حيث انه
اجماع بل من حيث دخول المعصوم فيه فالمراد بالشيعة ان كانت الامامية فالدليل لا ينهض عليهم اللهم الا
ان يق المراد انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع من حيث انه اجماع لا من حيث دخول المعصوم حتى
انهم قطعوا بذلك من غير تعرض لدخول المعصوم كما سيجيء نظيره في اخر الشرح وان كان البعض المنكرون الا
جماع مطلقا فلا حاجة الى هذه العناية لكن المراد هو الاول على ما يدل عليه ساير الكتب واورد
عليهم نقضا اجماع الفلاسفة هذا نقض للمقدمة القائلة هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على
القطع في حكم الا عن قاطع وذكر اذا اريد بالاجماع المعنى اللغوي واما الاجماع الذي يقطع بتخطئة شرح ٣
مخالفه فالمراد به الشرعي المصطلح لا غير ولو اريد المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق العلماء المجتهدين من

دين محمد صلعم فمع تقرير النقض ان اتفاق المجتهدين على القطع انما يدل على وجود القاطع بناء على كونهم علماء عارفين بما
خذ ما اجمعوا عليه ولا مدخل فيه لخصوصية كونهم علماء شريعة محمد صلعم وغاية ما قررنا يندفع بانه يجاب عن النقض بان
اتفاق الفلاسفة وكذا اتفاق اليهود ليس اجماعا لخروج العالم بعد الاجماع ايضا بل الحق ان اجماع الفلاسفة خرج
بقيد الشرعي والفرق بينه وبين العقلي اذ الاشتباه الصحيح بالفاسد في العقل كثير والتمييز صعب خلاف الشرعي فان الغلط
فيه من جهة اشتباه القاطع بالظني واعتبار القاطع عن الظني ممن لا يشتبه عليه اهل النظر واولى فيه نظر اذ الشرعي
قد يكون عقليا كاكثر المطالب الكلامية وحينئذ يشتبه الصحيح بالفاسد فيه كالاجماع على حدوث العالم بل الاجماع على قدم
العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع عليه غير صحيح شرعا دل عليه وجود صوله من الاجماع وهو اجماع
العلماء الكثير من المجمعين على القطع بانه يدل على وجود القاطع بمقتضى حكم العادة خلاف الاجماع على الظني
يظهر فائدة الحكم القطع بتخطئة المخالف للاجماع والفرق بين ما ذكره المص من الدليل وما يحكى من الدليل
المنقول عن امام الحرمين في الايراد الذي يورد عليه لا يرد على دليل المص ثم لا يخفى ان الدليل المذكور صرح في
الشق الثاني من شقي السؤال الذي اورده السائل والترديد للاستظهار والجواب اختيار شق الثاني واللازم منه لما
كان هو الدور قال فاندفع الدور ويمكن ان يقال اللازم في الشق الاول هو الدور ايضا لان دليل الكبرى يحتاج المط
فيه الصغرى مهما كان الدليل هو هو فاعلم الدعوى فالدور لازم على اي حال فلهذا تعرض لافساد الشقين
بفساده واعلم ان مستند الاجماع وان كان ظنيا لكن بعد الاجماع يحصل القطع لهم ولنا فيه وحاصل الجواب
ان حجية الاجماع المطلق انما يثبت بوجود اجماع معين للحجية وذلك بان وجود ذلك الاجماع المعين لا ينفك عما
دة عن النص القاطع فالعلم بحجية الاجماع يتوقف على العلم بوجود النص والعلم بوجود النص يتوقف على وجود ذلك
الاجماع لا على حجيته فلا دور قال السائل ليس في مقوله بنص يتوقف على الاجماع فانه ان اريد انه يتوقف على وجود
الاجماع فلا دور وان اريد توقفه على حجيته فلا يلزم لزم تعارض الاجماعين فان قلت انما يلزم تعارض الاجماعين لو لم يكن الاجماع قاطعا باعتقادهم فلو كان قاطعا باعتقادهم ولم يكن قاطعا في نفس الامر لم يلزم
المعارض وتجرد كونه قاطعا باعتقادهم لا يستلزم حجيته لان كون المجمع عليه حقا في نفس الامر اول المسئلة و
عين النزاع قلت قد مر ان الاجماع على القطع يدل على وجود القاطع فلو كان الاجماع قاطعا باعتقادهم لكان
اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم يقطعوا بكونه معدما على القاطع
عادة مع ان كونه معدما على القاطع مما هو مقطوع به عندهم واذا ثبت انهم اجمعوا على القطع بكونه قاطعا
فلزم وجود القاطع في الواقع على ما علمت وبوجه اخصر اللازم من الاجماعين الاجماع على كون الاجماع قاطعا
والاجماع على كون الاجماع قاطعا في قوة الاجماع على القطع بما اجمع عليه والاجماع على القطع يدل على وجود
القاطع في نفس الامر فلا بد من وجود القاطع في المجمع عليه فيكون حقا من غير بعيد ولا اشتراط اولى فيه نظر
لان ذكر القوم منهم اما مطلق فلا تقييد اصلا او عام فلا يدل على مدلوله الا دلالة ظنية وجرى فيه التخصيص
عابلغ عدد مجمعهم اعداد التواتر والمقصود القطع واذا اريد تخصيصهم على اعتبار غير هذا العدد فممنوع بل
بط اذ معلوم من التتبع عدم هذا التخصيص منهم فتدبر فلان حجية غيره اي غير الاجماع الذي من هذا
القبيل يثبت من غير ورود هذا الايراد عليه واما حجية غير ما هو من هذا القبيل فنحن انما نثبتها بالظواهر
لا بهذا الدليل فلا يرد شيء وقوله ويثبت حجية الظواهر باجماع من هذا القبيل جواب سؤال ناش من هذا
الكلام كان سائلا يقول لا يجوز ان يكون الاجماع الذي لم يبلغ عدد مجمعيه حد التواتر حجة لان حجيته انما
يثبت بالظواهر وحجية الظواهر انما يثبت بالاجماع فيلزم الدور اجاب بان حجية غيره يثبت بالظواهر لا

حجيته

حجيته ويثبت حجية الظواهر بالاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر لا به فيندفع الدور ويمكن ان يكون اشارة
الى تتميم الكلام وتحقيق المقام حتى لا يلزم الدور وعلى هذا معنى قوله فيندفع الدور انه لا يرد الدور ولا يتوجه ور
بما قيل انه تعليل لقوله فيندفع الدور قدم عليه وكان المقصود منه دفع الدور الذي يورد المص على حجة الشافعي
ذكره هاهنا سوى ان بعض ممهد ما به قد ينكر هاهنا وتحرير به شيئان احدهما انه خلاف ظ المقصود وثانيهما ان
هذا انما يحسن لو دليل المص او الشافعي يستدل على حجية الاجماع بدليل اخر وليس كذلك ولهذا لم يتعرض الجواب
من قبله فتأمل لا يزال طائفة من امتي على الحق يلزم منه كون العلماء المجمعين على حكم في عصر
على الحق بناء على ان المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه في عرف المتشرعة على ما مر هذا ويلزم منه
بعد هذا الحمل ان يكون في جميع الاعصار تحقق طائفة من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز الزمان خاليا
عن المجتهد فظ واما عند من لم يجوزه فلانه لا يلزم عنده تعدد المجتهد الا ان يق المفهوم من الحديث ان ما
يوجد من علماء دين محمد صلعم من كان على الحق والاحاد وان لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك اقول فيه
نظر لان تواتر القدر المشترك انما يلزم لو كان دلالة تلك الروايات على القدر المشترك بطريق القطع وغاية
ما يلزم انها دالة عليه على سبيل الظهور فلا يلزم القطع بمعناه وذلك كالمتواتر اللفظ الظني المعنى فانه وان
كان قطعي السند لكن كان ظني الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه ولعل الش المحقق لورود هذا الايراد على
دليل الغزالي نسب الاستحسان الى المص انما اي انه غير مرضي عنده قيل في بعض الحواشي اسند الاستحسان
وعدمه الى المص اشعارا بانهما غير مرضيين عنده اما الاول فلما ذكر الش في بحث الخبر ان كل واحد من الا
خبار المروية في اقدام علي لا يقتضي الشجاعة وكذا الاخبار المروية في اعطاء حاتم بل هما يلزمان من المجموع
من حيث هو مجموع واما الثاني فلما مر من اسناد الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا يستلزم الدور اقول
فيه نظر اما اولا فلانه ليس مراد الش ان تعدد الواقعة مما لا بد منه في تحقق التواتر بالمعنى وحصول القطع
منه بل ذكر ذلك في خصوص المثالين المذكورين وذلك لان السخاوة والشجاعة لما كانت ملكة للنفس مجردة
واقعة لا تحصل معرفة الملكة ما لم يتكرر ذلك وهذا غير جائز في روايات حجية الاجماع وهو ظ واما ثانيا
فلان معنى قوله فلا يصح اسناد الاجماع انه لا يصح الاسناد اليها لان القطعي لا يستند الى الظني لا لانه يلزم
الدور حتى يندفع بما ذكر على انه لو كان كذلك لم يكن دليل الغزالي دليلا مستقلا وبناء الكلام على انه جعله دليلا
مستقلا ولهذا اورد الدور على حجة الشافعي ولم يدفع عنها فتدبر واعلم ان دليل الغزالي قصد بها اثبات
كون الاجماع حجة قطعية واما دليل الشافعي فسوق الكلام يدل على انه قصد به اثبات حجية الاجماع في
الجملة لانه اثبته بالمظنون الان نظرنا كان واردا على الدليل الذي استحسنه المص ويمكن ان يجاب بانه يحصل القطع
بكون المراد ذلك من المجموع فان كل واحد وان كانت دلالته ظنية لكن يحصل القطع بالمراد من المجموع فتأمل
بعد هذا يمكن ان يقال لو يرد على قوله فلولا انها صحيح قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على ان قبو
لها انه ان اريد كونها صحيحة قطعا الجزم بانها كلامه صلعم فالشرطية ممنوعة اذ يجوز الاتفاق على قبولها نظرا الى ان
لا طعن في روايتها وان اريد الجزم بانها احاديث صحيحة لا موضوعة وحاصله الجزم بانها لا طعن في روايتها
وذلك لا يستلزم الجزم بكونها كلامه عليه السلام اذ في اخبار الاحاد يجزم بالصحة بهذا المعنى ولا الجزم بكونها كلامه
عم والا كانت قطعية والظ ان ما ذكره من الجواب يرجع اليه فلولا انها صحيح فقد عرفت ان القطع بصحتها
لا يستلزم القطع بما دلت عليه لانها ظاهرة فيه الا ان يق الامة بالقبول استندوا لانها بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر انما قيد بذلك لان التوافق على الظني ممتنع عادة اذا لم يعلم وجوب العمل بالظواهر ويمكن

تلقاها

بود آن حسن ادا لطف معانی تا رشی

ان يق انه اشارة الى دفع دور ربما يتوهم ههنا وهو ان الاتفاق على مظنون انما يكون بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر
والعلم انما حصل بالاجماع كما مر فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق على المظنون كان دورا فاجاب بانه يمكن
الاتفاق على المظنون بعد حصول العلم بوجوب العمل بالظواهر من طريق اخر مثل كونه من ضروريات الدين او كونه
متواترا منه علم بالمعنى وبهذا الكلام يندفع الدور الذي كان اورد على حجية الاجماع قال ره ونزلنا عليك الكتاب
اقول هذا منقوض بالسنة والقياس فاذا اجيب بان رجوعهما الى الكتاب كان جوابا عن الدليل اذ رجوع الاجماع ايضا
اليه كما اشار اليه في الجواب الثاني والاية الثانية منقوضة بالقياس واراد بقوله كون غيره ايضا تبيانا ما يصلح له فلا
يلزم تبيانه البين اذ من المعلوم ان القران لا يكون تبيانا بالفعل لكل شيء بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبيانا بعد تحقق
النظر وعدم استلزام النهي الجواز او الوجوب بل يكفي فيه الامكان الذاتي والا امتنع تعلق التكليف بالكفار والعصاة
كما مر لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام وان كان عارفا باستنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية اذ لا تساوله المؤ
من والامة وكذا لا تساوله الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بخطئه الحق لان الاجماع انما هو على القطع بخطئه
مخالف ذلك الاجماع المعتبر بهذا التفسير وقوله والا لم يعلم اجماع متعلقا بالثاني وتعلقه بالاول واليه معا تخريج بعيد
اما الثاني فظ واما الاول فلانه لا يحصل الاتفاق من العلماء الخارج عن الملة عند اتفاق المجتهدين يحرم
على المقلد المخالفة اقول من قال باعتبار قول المقلد يمنع هذه المقدمة ويرد على قوله فعاصيه انه مجتهد خالف وعلم
عصيانه بالمخالفة ان اراد ان احدهما انما علم عصيانه بالمخالفة لو انعقد الاجماع دونه وهو لم يثبت بعد على انه لو فرض
كونه مجتهدا لم ينعقد الاجماع دونه البتة او اقول دعوى كون الاتفاق من عداه والا على وجود قاطع فعلم عصيانه
لمخالفة ذلك القاطع على ما في شرح الشرح ثم ادعى الاجماع قد يكون ظنيا جليا على ما مر مرارا واما حمل الكلام على ان
المراد انه لو فرض ان ذلك المقلد مجتهد نشاء بعد انعقاد الاجماع فلا شبهة له في عدم مخالفته لعصيانه لكونه مخالفا
للاجماع على ما قيل فلا يخفى ما فيه من التعسف اقول وثانيهما انه هذا يدل على ان قول المجتهد الفاسق ليس معتبرا في انعقاد
الاجماع والصحيح ان المختار خلافه اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المراد مخالفة المقلد للمجتهد حرام اذا كانت المخالفة برايه
وان كان باتباع مجتهد اخر سابق لم يكن مما نحن فيه لان المراد من اتفاق العلماء اتفاقهم في الراي لا في العمل فالمراد
باتفاق المجتهدين اتفاقهم من حيث هم مجتهدون ومن المعلوم انه يحرم على المقلد مخالفة المجتهد برايه ولو لم يحمل الكلام
على هذا بل حمل على ما حمل شارح الشرح وهو انه حرام لمخالفة الاجماع يرد عليه شيء ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل العلم
الجامعة بدونه اللهم الا ان يق جميع الاجماع حصلت ههنا لان مفهوم الظواهر الدالة على حجية الاجماع تساول الاثنين بل
الواحد ايضا فكان منطوقها لم تساولها على ما يجيء وعن ثاني الايرادين بان بناء كلام المحرر ههنا على زعم ان الاجماع
ينعقد دونه او ان الاتفاق من عداه يدل على وجود قاطع فان منع المورد الامرين فهو الايراد الاول بعينه فيسلم احد الا
مرين يندفع الشطر الثاني لان مخالفة القاطع كفر ليس مجرد الفسق وهو انه الصحيح ان المختار المصنف انه لا الكفر الا فيما كان من
ضروريات الدين لتوكيد من اصحاب البدع الظاهرة وتحكيمه ما ذكره بقوله ثم غيره وليس صريح به في بحث الخبر وتقسيم
البدع بالظاهرة يخرج البدع الخفية كالخلاف في البسملة وزيادة الصفات وفي الفروع كالقول باباحة النبيذ فهم
غيره راجع الى المجتهد المبتدع بما يتضمن التكفير وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه وذلك كالحكم الشرعي الذي
فرض الاتفاق عليه من غير المجتهد المبتدع او حجية الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لا دليل عليه مطلقا اما بناء على ان
القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان هناك دليل اخر يلزم ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير الاعلام
المفتشين له الباحثين عنه او على ان الاصل عند عدمه وجعمها الصحيح ان كل حكم شرعي لا بد من ذكره له شرعا فعدم الذكر
ذكر الشرعي عند ذكر الشرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم

العا

العادة وعادة ونا ظهر فائدة التقييد بالشرعي وقد يق قوله هذا اي هذا الذي خالف قول سائر المجتهدين له فلما كان
له لا علة لان اعتبار قول احد يقتضي لقائله وتشنيعا له خصوصا اذا كان مخالفا لجماهير الاعلام لا دلالة على انه وحده
راجح على الجميع وكل ما كان الفاسق لا يعتمد في حقه وبما قررنا ظهر انه اثبات للمقدمة الممنوعة وليس كلاما على السند على
ما في شرح الشرح ومنع الكبرى مكابرة حلا فالظاهرية المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذكر لان ظواهر الكتاب
والسنة مخصوص بالحاضرين بزعمهم اقول وانتهوا انه لو خص الايات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم
عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الايات وصدور الروايات وايضا لزم اختصاص ايات
الاحكام بالحاضرين وكان اثباتها بغيرهم بالقياس وهو خلاف المختار والاولى الجواب انه يتمسك عليهم بالادلة العقلية
دون السمعية لانه لما كان من مذهبهم الاخذ بالظواهر وظواهر الايات والروايات يدل على الاختصاص فلا ينبغي
الاحتجاج عليهم بالظواهر بل لو استدل عليهم بها ينبغي اولا ان يلزمهم ان ظواهر هذه ليست مقصودة والا لزم
المحذوران المذكوران فلا بد من العدول عن الظاهر ثم الاستدلال بها عليهم وما في شرح الشرح ان الادلة العقلية لا
تنهض عليهم لانهم لا يسلمون الاجماع على القطع بخطئه الاجماع معناه انهم حصروا الاجماع الذي قطع بخطئه مخالفه باجماع
الصحابي به اقول الجواب عنه انهم اجمعوا على القطع بخطئه مخالف الاجماع مطلقا من غير شرطه ولا يقصد على ما مر فان قلت
لهم ان تخصيصه باجماع الصحابي به غاية الظهور والمقصود القطع على ما قلت قلت الادلة السمعية ايضا لا يفيد الا
الظن فتدبر والى تعارض الاجماعين المراد تعارض الاجماعين ان يكون لازم احدهما مثل جواز الاجتهاد في
الخلافيات منافيا للازم الاخر كعدم جوازه ويمكن ان يق ان المراد ان المجمع عليه في احدهما مناف للمجمع عليه في الاخر وذلك
لان الاجماع الاول على جواز الاجتهاد في الخلافيات والاجماع الثاني على اخذ احد الطرفين وسوق الاجماع على عدم
جواز الاجتهاد فالمجمع عليه في احدهما ينافي المجمع عليه في الاخر وذلك جار في الصحابي به قبل تحقق اجماعهم اي جار في
اجماع الصحابي به على ان ما لا قاطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد واذا كان منعقدا قبل اجماعهم على حكم مخصوص
والمرام انه بعد الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ثم بعد الاجماع على حكم اصلا مكابرة اقول ادعا
قررنا وحملنا اجماعهم على اجماعهم في الاحكام لا اجماعهم على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولا حاجة الى ما
ارتكبه شارح الشرح من تبديل لفظ العلم بالقطع فتدبر سيما السوالب اقول لا فائدة فيه لان ما نحن فيه من
قبيل الايجاب وارجاعه الى السالبة لا يفيد لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من عبارة السالبة لا انما يسلمونها
وحتى فوقها والظ انه لسان الواقع ويتم الكلام او خالفوه غلطا او عمدا فان قلت الظ ترك قوله عمدا اذ لا بد
من اعتبار عدالة المجمعين والا لم يحصل الاعتماد بقولهم لجواز ان يكذبوا في قولهم هذا هنا ما العبرة بالراي
دون القول وبعد اعتبار العدالة لا يتصور المخالفة للراجح عمدا قلت مقصوده ايضا ان المخالفة للراجح عمدا في
وهو بعيد عن العادل سيما عن العدول على انه يمكن ان يق المراد بمخالفته غلطا انهم عرفوا كونه راجحا ثم نسوا ذلك وبمخالفته
عمدا انهم تركوه لعدم اعتمادهم كونه راجحا مع كونه راجحا في الواقع ثم احتمال كون متمسك المخالف ساويا او متمسكا
الكثير بين الظن بعيد والضابطة في ندرة المخالفة وكثرة المجمعين ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل تواطؤ
معهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او المساوي بعد انعقاد اجماعهم وبعد ما فالمراد باستمرار الاجماع الى
انقراض العصر ان لا يظهر المخالفة لا من احد من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان
معهم واحد منهم قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة اشارة الى بعد نسبة هذا الكلام الى قائله قوله فيستبعد
كون المكان له مدخل اي من حيث هو مكان ولا ينافي مدخليته من حيث هو مهبط الوحي اذ عامتهم عن بلد
هم اي بالاجماع بعونه ذكر الفرق سابقا والحاصل ان كل واحد من المذكورات الثلث مانع من المباحثة و

المذاكره بينهم واظهرها الحق اما التفرق فظ واما الغرابة فبسبب اشتغالهم عنه العوده وبسبب الخوف من الحكام لقلة بعضهم و
اما الاختلاط بالمخالف فقد يصح الفطره الصحيحه التي فطر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم ح واعلم ان التعاريف المذكوره
للاجماع لا تصدق على اتفاق اهل المدينه وحدها وكذا الادلة المذكورة على حجية الاجماع لا تشهد عليها ولهذا لم يستدل عليها
في هذا الموضع وح نقول التعريفات المذكوره اما للاجماع المعتبر عند الجمهور او للاجماع القطعي او للاجماع الاصطلاحي
لانه انما يدل على فضلها وانه نقل ان الحديث ورد في حق طائفة كرهوا الاقامة في المدينه وسكنوا نقص ملازمة الحضرة النبوية
صلعم وح يكون نفي الخبث اشارة الى نفي تلك الطائفه ورد بان خصوص السبب لا يقصر بالخصوص الحكم على ما بين وانه سلم
فالفرق ظ وهو ان الرواية ترجح بكثرة الرواة اتفاقا حتى انه يجب على المجتهد الاخذ بقول الاكثر من بعد التساوي في جميع الصفات
المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بالواحد ايضا
لا يقال هذا مناف لما سبق في مسئلة كثرة المخطئين وندرة المخالف انه يدل ظاهرا على وجود راجح لانا نقول لعل كثرة المجتهدين لا يصل
الى حد يكون المخالف نادرا بالنسبة اليها وهذه الصورة تكفي في الفرق وههنا فرق اخر وهو ان الرواية مستندها السماع وو
قوع الحوادث المروية عن النبي صلعم وظهوره ولما كان اهل المدينه اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروي كانت ارجح واما
الاجتهاد فانه طريقه الفكر والبحث وذكرها لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن وفيه ان رجحان الر
واية يرجح الاجتهاد ايضا خلافا للشيعة فيه حزازة لانهم انما ذهبوا الى حجية الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه
بناء على ان الزمان لا يخلو عن معصوم على ما الزموه من قاعدة وجوب اللطف على الله فاذا علم كون جميع العلماء اتفقوا على
امر او نحن حصل العلم بكون المعصوم عليه السلام فحصل العلم بصحة الحكم المذكور لانه مما ذهب اليه المعصوم وح نقول اذا
اتفق اهل البيت عليهم السلام على حكم لعله حجة لكن لا مدخل للكثرة في حجيتها بل لو ذهب معصوم واحد الى حكم كان حجة
عندهم ولا فائده للاجماع ح سيظهر ح مكرم على الخيرا فقدم المعارضة ههنا وقوله والمراد المعلم بيان لدفع
التعارض بتوجيه الحديث الاخير واكتفى به عن الاول لما لا يخفى وبقي المراد في هذا الحديث بالمأمور المعلم مطلقا لا
الجميع والا لزم كون قول الخلفاء حجة على المجتهدين بل على الخلفاء عند مخالفة الخلفاء لهم واذا كان كذلك ينبغي ان يكون
الخلفاء الساعيات امر المقلد وح لا يكون حجة لكونهم كل الامة والمسلمين الا صوب والمؤمنين لان المذكور في
الاية لفظ المؤمنين وكذا في قوله بعد ذلك سبيل المسلمين وقع موضع سبيل المؤمنين واما من استدل بالعقل بانه
لو لم يكن الخ اي العدل لا امام الحرمين واما من استدل بالعقل بالوجه الذي ذكره المص فلاظهر ان القول بعدد
التواتر على ما هو مذكور فلا ينافي ما سبق وح كان على المص ان لا يكتفي بدليل السمع فانه مشعر بانه لا يجري دليل العقل
مطلقا وقد عرفت انه ليس كذلك فلو لم يبق من المجتهدين اي المجمعين بل لو لم يوجد في عصر الا مجتهد واحد كان حكم
كذلك لمضمون السمعي يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حجة الخ لخالف مضمون السمعي وهو عدم خروج الامة عن قائل بالحق
مطلقا عليه وان لم يخالف صريحه بناء على ان قوله ذلك ليس سبيل المؤمنين او اجتماع الامة او نحو ذلك وكما يمتنع
مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه وان كان قوله لم يخالف على لفظ المبني للفاعل فاعله ضمير يعود الى عدم
حجيته او الى من خالف قول ذلك الواحد فانه خالف مضمون الدليل وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير
الى ذلك القول وظاهر انه لا يستقيم ضميره الى وان خالف وليس بسديد ولا مفيد كذا في شرح الشرح واقول في توجيه
قوله ليس بسديد ولا مفيد اما الاول فلانه لا مخالفة بين وجوب اتباع سبيل المؤمنين وامتناع اجماع الامة
على الخطاء وبين قول هذا الواحد واما الثاني فلان حجية قول ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمعي كان با
طلا بطريق الاولى على ان ذكر التفسير بصرف عنه والكلام في عبارة الشرح واقول قد نقل عن الشارح انه كان اول
نسخته لم يخالف ثم غيره الى قوله خالف فيندفع الاخير وضمير خالف راجع الى كون قوله حجة لا الى قوله فيندفع الثاني

والمرا

والمراد بالمخالفة عدم الموافقة اي عدم لزومه من الصريح كلزومه من المضمون فاندفع الاول ولا يخفى على الناظر ان
هذه النسخة على توجيهه لها اقرب مما اختاره الشارح الشرح فتدبر والحق انه اجماع او حجة اراد بالاجماع
القطعي منه وبالحجة ما يقابل القطعي وفي المنتهى اكتفى بلفظ الحجة والمراد ما ساوى القطعي والظني فيتوافقان ثم اقول لا
يخفى انه على هذا يسمى المص ان يعد الدليل على وجه ينتج كونه قطعيا في بعض الاحيان على ما في بعض الشروح وذلك
بان يقال ان علم موافقتهم باطنا كان علم موافقتهم ظاهرا كان اجماعا قطعيا والا كان حجة ظنية والشارح جرى على موافقة
المتن اولا وفي اخر البحث حيث قال ان كان اتفاقا في القطع اشار الى هذا التوجيه واما قوله ان هذه الكلمة اذا افتى و
انتشر فليس فيه فائده لان هذا معلوم من قوله في صدر البحث وعرف به الباقون لكنه ذكره توجيه قول المص
واما اذا لم ينتشر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله اقول لا يخفى ان هذا الوجه انما يتم في التوقف والمهلة وانما
قلنا لو تم لان بعض الامثلة الجزئية لا يفيد الدعوى الكلية يعني عدم خوف البعض من بعض لم يلزم عدم خوف
كل احد من كل احد وخوف البعض من بعض يكفي للمخالف لتلاحق المجتهدين اي للحوق المجتهدين اعترض عليه
في شرح الشرح بان هذا التلاحق ليس بواجب بل غايته الجواز حتى ان يلزم عدم تحقق الاجماع اقول لعلي ان
يق انه واجب عادة وان لم يجب عقلا فتامل فيه قالوا ولا علم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان
اطلع عليه اقول تقريره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير اطلاع احد عليه فقوله
ان اطلع بيان للوضع الذي يترتب عليه التالي وهو عدم العمل بالخبر على المقدم وهو عدم الاشتراط ولا شك انه
لا بد من دعوى تحقق الوضع المذكور حتى يتحقق اللزوم بين اللزوم المقدم والتالي الا انه لظهوره لم يذكره المستدل
ثم رتب على التالي المذكور انه يؤدي الى ابطال النص اي الخبر الصحيح بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع
القياس وعلى ما قررنا يظهر صحة السعادة ح تحقق الوضع المذكور من المجيب وقال في شرح الشرح تقريره لو لم يشترط
الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد والجواز
ان يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا لا توجيه لا يستفاد وجود الخبر بل لا محالة لان الشرطية لا تقتضي
ثبوت المقدم فكانه اراد انه ح يجوز ان يستلزم الخ هذا انتهى اقول لا يخفى انه جعل التالي شرطية وهو قوله
فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به وقد صرح بذلك فيما قيل في بعض الحواشي اقتداء به حيث قيل احتج
القائلون بالاشتراط بقياس استثنائي شرطية متصلة مركبة من مقدم حملية وتال متصلة لزومية والمستثنى منه
نقيض التالي انتهى ولا يذهب عليك ان هذا مع انه خلاف ظ الشرح لانه جعل اللازم عدم العمل بالخبر الصحيح لا
الشرطية ولهذا رتب عليه قوله فيؤدي لان المؤدي الى ذلك هو عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية المذكوره انه لا يصح الا
يراد عليه بان الشرطية لا تقتضي صدق المقدم لان المستدل لم يدع صدق الشرطية التي جعلها تاليا حتى يكون المجيب
في صدد تزييفها بل المستدل لا بد له من انتفاء نقيض التالي فاذا جعل التالي الشرطية فلا بد له من دعوى كذبها لا
صدقها ثم التوجيه الذي ذكره لا استبعاد ليس شيء لانه ليس فيه خفاء في الملازمة ولا في انتفاء نقيض التالي الذي هو الشر
طيه وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض لا يخفى ان احتمال الاطلاع بعد الانقراض ضعيف غاية الضعف
خلاف ما قبل الانقراض فتدبر فقول المخالف الميت فالمراد باتفاق العلماء اتفاق المجتهدين في عصر ولم
يتحقق ح لان القول المخالف موجود بعد الموت ايضا اقول وعلى هذا يلزم عدم تحقق الاجماع لعدم الخلاف ويجيء
يستلزم الخطاء قال في المنتهى لان القول في الدين بلا دليل واماره خطاء اقول اراد بالخطاء الاثم وعلى هذا
يندفع ما في شرح الشرح حيث قال ورد بالمنع لجواز ان يلهمهم الله تع لاختيار الصواب وذلك لانه حمل الخطاء
على الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب فيه والحديث دل على ان الامة لا يتفقون على الخطاء مطلقا

يخرج عن الاجماع السكوتي ما لم يطلع ... اندرج
وقد عرفت ان المعتبر ... بالرأي دون ان النطق فقط الا
جامع الصريح انما يعلم الموافقة باطنا
في وجه الحكم ليس اجماعا قطعيا بمجرد
اللفظ بما يدل على الموافقة لاحتمال الاخذ
عند الفعل وان كان عادلا فالاجماع يحتمل ان
في انها قطعيا ان عند العلم بالموافقة ...
عند عدمه والفرق ان عند الظن بالموافقة الحاصل
من اللفظ اقوى مما يحصل عند الظن ...
الكيف انه بمجرد السكوت قد لا يحصل الظن على
لفقه الاحتمالات المذكورة في دليل المخالف ...
ما يحصله انه يعلم السكوت في بعض القطع ولا
الظن بها وفي الحكم بانه يوجب مما يكون منه احدى
بعد تخصيص كونه يعلم الاطلاع عليه والنفر
القبليين ... ما لم يكن حجة ولو يطلع ان
... الاجماع
... القبليين وانه ... تشكل
ولا بد من بيان انه من احد ... مد ظله

سواء كان حكما غير صواب او افاد التخصيص خلاف الظ لاحاجة الى ما على المراد جواز الخطاء فان القول بلا دليل قد
لا يكون حقا واللازم بط لانه يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطاء لان القول بلا دليل قد لا يكون على ما يثبت بالادلة
السمعية بل العقلية ايضا وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يصح الاجماع عند سند ظني لاستلزام جواز الخطاء وقيل في توجيه الشرح
الحكم بالنسبة الى كل المجتهدين وان لم يكن خطاء لجعل الشارع اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد منهم خطاء اقول هذا القائل
لو لم يحمل الخطاء على ما حملناه لم يندفع المنع المذكور بتوجيهه بل لا معنى له اصلا اذ لا يمكن ان يكون حكم واحد باطلا بالنسبة الى كل
واحد وصحيحا بالنسبة الى الجميع ثم اقول فيه بحث وهو ان مقتضى الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فقبل اتفاق الكل على
هذا الحكم الذي فرض انه بلا مستند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء اصلا وذلك لان الاجماع
لما جعله الشارع دليلا قطعيا يفيد لحجيته حصول القطع بحقيته مطلقه ولم يكن اثم ح ايضا فيصدق ان جميعهم لا يلتقون
بل لو صدر الحكم منهم على سبيل التعاقب على ما هو الظ الغالب فقبل صدوره عن اخرهم وان كان من عداه اثما لكنه ليس
كل الامة وبعد صدوره عنه ايضا وجب عليهم متابعة الاجماع ولا اثم بمتابعة الواجب وفي صورة صدور الحكم عن الجميع
دفعة لا اثم اصلا ويمكن دفعه بان اثم من عدا الاخر لما كان حكمه اولا بلا دليل كان اثما ايضا وذلك لان الاجماع
انما يتحقق بعد حكمهم فيؤ ان حكمهم يصدق ان الجميع اثمون نعم يمكن ان يق العذر المشترك بين الاحاديث المروية في حجية
الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل للصواب كما لا يخفى على الناظر المندوب منهما سيما وفي بعض
الروايات بلفظ الحق فلم يكن للاجماع فايده قال الشارح العلامة في قول المص لم يكن اثبات كونه حجة فايده على
ما صرح به في المنتهى وفي شرح الشرح فسره على هذا الوجه ثم قال فاللازم بط لان القوم اشتغلوا بذكره بالعو فيه اسا
نا وسا فلا يكون عبثا اما اذا حمل على انه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فايده فتعذر ابطال اللازم كما في الا
تفاق على موجب الدليل القاطع الظ فعل لما لم يمس حاجة في تقرير الدليل الى تقدير ما قدر لان اجماع المجتهد
ين واتفاقهم على قصد على امر يستدعي فايده كما ان اثبات كونه حجة يستدعي الفائدة وهو ثبوت الحكم به لم يعدل الشارح
ذلك وعدل عن تقرير العلامة واما منع بطلان التالي لجواز كون اجماعهم لا لثبوت الحكم به كما في الاتفاق على موجب
الدليل القاطع الظ فمنتر كما لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة ايضا فايده وهي ثبوت الحكم به بل الجواب عن
كلا التوجيهين منع الملازمة بانه يثبت علامة تامة لكنها للطرف المتصلة الى المط كما في السنة والقياس الوا
ردين عليه وفق الكتاب كما في المنتهى فوله اذا لم يكن للاثبات حجيته مطلقا على ما يدل عليه دليل بطلانه الذي ذكره وهو
مبالغة القوم فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وذلك لانه انما يلزم من عدم كون المبالغة فيه عبثا ان يكون لاثبات
حجيته فائدة في الجملة واذا كان اللازم من دليل بطلان التالي هو المهملة الموجبة التي في قوة الايجاب الجزئي كان
نقيضه الذي هو التالي سلبا كليا وح يظهر ان الحاجة ماسة الى التقدير المذكور ليندفع منع بطلان
التالي اقول لكن يتوجه ان بهذا التقرير لا يتوجه الجواب الثاني عن دليل المخالف او عدم فايده اثبات حجية الاجماع
مطلقا انما يلزم من كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص ولا يلزم من كون بعض الاجماعات عن سند اذ
يكفي لفائدة اثبات حجيته في الجملة حتى لا يكون البحث عنها عبثا كون بعض الاجماعات من غير سند فيستدل بهذا الاجماع
الذي ليس له سند ولعل الشارح المحقق اختار هذا التوجيه لكلام المتن حتى لا يحتاج الى التقدير ويتمشى الجواب
الذي اورده المص والعجب من المص في المنتهى اولا ومن الشارح العلامة ثانيا ومن شارح الشرح ثالثا انهم كيف ذهلوا
عن هذه الوجيهة اقول يمكن تقرير الدليل عليه وفق عبارة المتن من غير تقدير كما في شرح العلامة على وجه يند
فع عنه منع بطلان التالي بان يق لو كان كل اجماع عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فايده اى فا
يده مخصوصة لا تحصل الا به على ما هو المتبادر من قولهم فايدة الشيء وانت تعلم ان بهذا التقرير يندفع ايضا الجواب

الثاني او عدم ثبوت الفائدة المخصوصة للاجماع مطلقا انما يلزم من كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص لا
عن كون بعض الاجماعات عن السند وفقنا الله على ما يحبه ويرضاه وافهم الحق امانون اقول لا يخفى على الناظر ان الظ من
المثالين انهما استدلال لا قياس ولو سلم فلا شك في جواز حملهما عليه فلا يلزم كونهما قياسا بل لا يصح توجيه كونهما قياسا
الا بتكلف اما في الاول فبان يق قاس حد شارب الخمر على حد المفتري في حد الجلد والجامع هو الافتراء الموجود حكما
في الاصل ومظنة في الفرع وفي الثاني قاس حد شارب الخمر على حد من يستحق اقل الحدود وهذا في الفرع يتحقق حكم البراءة
الاصلية وعدم اثبات الزائد اذا اختلف اهل العصر على قولين او اقوال الظ ان ذكر القولين بطريق التمثيل لانه
اقل ما يتحقق المسئلة فيه والا فاذا اجمع على ثلثة اقوال الظ احداث من بعدهم قولا رابعا فقد منعه الاكثرون
وجوزه الاقلون والصحيح عند المص التفصيل بالعيوب الخمسة الجنون قال في شرح الشرح ليس على ما سبق للاتفاق
على الاثنين منها الجذام والبرص فالمراد خمس من جانب الزوجة البرص والجذام والجنون والجب والعنة وتحقق في
جانب الزوجة الثلثة الاول والرتق والقرن اقول قد وقع في بعض النسخ وكذا الجذام والبرص قبل الجنون وح
لا اشكال وعلى تقدير كون النسخ ما نقله رحمه الله نقول التمثيل بالعيوب الخمسة التي اتفق العلماء فيها على قولين فسخ
النكاح بها مطلقا وعدمه مطلقا سواء كان الخمسة التي ذكرها شارح الشرح او غيرها ومما يؤيد ذلك ان العيوب
التي اتفق العلماء اختلف في كونها مثبتة للخيار ليست منحصرة في خمسة حاصلة للزوجين بل في الزوجة الخمسة المذكورة
مع الجنون وسعة في الزوج الستة المذكورة مع انحصار على ما اختاره ما ذكر والشارح المحقق عدل عن متابعة الشارحين
بهذه النكتة والصحيح عند المص التفصيل فان قلت القول بالتفصيل احداث المذهب الثالث لان اهل
العصر اختلفوا على قولين بجواز احداث المذهب الثالث مطلقا ومنعه مطلقا فالقول بجواز البعض دون البعض
احداث قول ثالث قلت هذا من القسم الجائز عند المص على انه يمكن ان يق مذهب التفصيل مخارق للمذهبين الاخرين
وليس حادثا بعدهما والمص اختار من المذاهب لا انه من غاية الجواب لانه اتفقوا على عدم التفصيل فيه
بالعيوب 3 لحث لان من يقول بحجية يفسخ به النكاح يمنع ان بعضها لا يفسخ ضرورة ان السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي كذا
من يقول بان شيئا من العيوب لا يفسخ به النكاح يمنع ان البعض مما يفسخ به ومعلوم ان التفصيل قول بالا
يجاب للبعض والسلب عن البعض فكان منافيهما فيكون باطلا والحاصل ان القول بالايجاب الكلي في قوة القول
ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب
الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول مما اجمعوا على بطلانه اقول
وبما قررنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقايع المتعددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان بخلاف ما نحن فيه على ما
قررنا وظهر ايضا اندفاع ما يق في جواب من قال بان العيوب المشترك بين الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح
والعيوب المختصة باحدهما مما لا يفسخ به مثلا قال الحكمي عند المحقق وفي كل حكم لا لطائفة الا جماعة واحدة ومما
لغة الاجماع انما يكون اذا اجمع الكل على حكم ثم جاء احد وقال ويقول واحد منا فيه بمسئلة الحد والنية على انه فيه بعضا
لان هذا التوجيه لجرح الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع انه يحدث القول الواحد الثالث بعد الاتفاق على قو
سكمس لين على ما شرع به قول ثالث بعد جعلوا التفصيل قولا واحدا ثالثا والا فيخرج عن محل النزاع وكذا ما يق القائل
بالمذهب الثالث اى التفصيل خالف جماعة في قولهم بالايجاب الكلي وخالف الاخرين في قولهم بالسلب الكلي و
الجماعة الاولى لم يقولوا بالسلب الكلي والثانية لم يقولوا بالايجاب الكلي فهذا القائل لم يخالف ما اجمع عليه بين
الفريقين لما عرفت من ان نفي التفصيل حكم واحد كان مجمعا عليه بين الفريقين على ان كون الحكم في العيوب الخمسة مثلا
كليا اعم من الايجاب والسلب مما اجمع عليه الكل وهو مسئلة واحدة والقول بالتفصيل قول ينفي كليه الحكم وفي

قوله ومن انه مسئلة واحدة فيلزم مخالفة الاجماع وربما يقال كلية الحكم اعم من ان يكون ايجابا او سلبا ليس حكما
معينا بل هو مفهوم كلي له فرد ان كل واحد منهما حكم معين كيف ولو كان ما ذكره صحيحا يلزم ان لا يجوز لمجتهد
ان يخالف بعض المجتهدين الموجودين في عصر سابق عليه اذا خالفوا في مسائل بعضها اذا وافق فيه الباقي ودونوا
فترى في بعض اخر يخالف فيه الباقي ومن المعلوم بالضرورة انه واقع شايع عام بنكره واحد وفيه نظر لان هذا ان كان
في مسئلة واحدة فلا يجوز عند الاكثرين والدليل بالنص فيه وان كان خارجا عن النزاع فهذا والحق عندي لبعض
قول الاكثرين ان هذا في مسئلة واحدة لا يجوز سواء كانت واحدة حقيقة كمسئلة المنكر ومسئلة الام او حكما كمسئلة
فسخ النكاح بالعيوب الخمسة اذ كون الكل مما ينفسخ به النكاح وكان كل منهما لا ينفسخ به النكاح في قوة نفي التفصيل
اذ لا يمكن للقائل بالايجاب الكلي ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه والحكم به والعبرة بالراي دون اللفظ وكذا
لا يمكن للقائل بالسلب الكلي ان يخطر بباله بطلان بعضه واما مسئلة الزاني والغايب المتغايرتان حقيقة
وحكما والعذر المشترك بينهما لا يخطر بالبال واعتبار العذر المشترك بينهما وجعلهما مسئلة واحدة تعسف وتكلف
وعند هذا لا يبعد ان يكون النزاع المذكور بينهم في اللفظ دون المعنى لان في هذه الصورة لاتي في الوران
هذا احداث قول ثالث والمص عمم وجعله شاملا فالنزاع في تسميته مثل هذا احداث قول ثالث للقولين و
لهذا لم ينكر الاكثر ذكر على ما قال لم يكن عنهما بالاتفاق اي اتفقوا على عدم امتناعه وجوازه واجيب على اصل
الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم للثالث كان مشروطا بعدم الثالث فلما حدث زال الشرط فزال الا
جماع بزواله واورد عليه النقض بالاجماع الوحداني وهو الاجماع على قول واحد بان اجماعهم على القول الواحد
انما يعتبر ويتمسك به ما لم يحدث القول الثاني فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف واجيب بان ذكر وان كان
جائزا عقلا لكنه لم يعتبر ذكره في هذا الاجماع بالاجماع اذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط واعترض عليه
بان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والا لجاز خلافه عند ظهور القول الثاني فلا يكون اجما
عا وعدم اعتبار ثابت بقول اهل الاجماع واجماعهم على ذكره صحيح ويتوقف على ثبوت اصل الاجماع وهو دور
والجواب انا لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم قوله والا لجاز خلافه اه قلنا غاية ذكر انه لا يبقى الاجماع
عند ظهور القول الثاني وهذا لا يستلزم الا توقف بقاء الاجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الا
جماع على ما يتوقف على اصل الاجماع وثبوته فلا دور هذا والقول على ما حققنا   لو امتنع لامتنع القول
في كل واقعة حادثة اقول قد علمت ما عليه وايضا يمكن الفرق بينهما بان ما نحن فيه تاملوا فيها وتفحصوا
دلائلها وبعد هذا التقرر اي الكل على امرين فالقول الثالث قول بما يتفحص الكل دليله ولم يجدوه بخلاف
الواقعة الحادثة فليتامل فيه   الجواب ان ذكر من القسم الجائز قال الش العلامة هذه الشبهة انما ترد
على الاكثرين والجواب انما هو على راي القائل بالتفصيل واما جواب الاكثرين فهو انه يجوز ان يكون احداث
القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين
فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكروا ولو سلم فلا نم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل اليه اقول لا بد من التمسك في د
فع الاعتراض على القائل بالتفصيل كالمص في هذه المسئلة انه في اختيار التفصيل تناقض لانه مخالفة
كل القولين ويمكن دفعه ايضا بانه مثل مسئلة العيوب الخمسة ثم في قوله او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت
اتفاقهم حزازة ومنى انه لا معنى للمخالفة الا احداث القول الثالث فكيف يتصور ان يكون المخالفة وقعت اتفا
قهم على القولين واستقرارهم على ذكر والاحداث وقع بعده وايضا لما سلم ان احداث القول الثالث بعد الا
ستقرار على القولين يلزم بطلانه مذهب الاكثرين لانهم قائلون بعدم جوازه على ان ابن سريرين لما كان نا

مهيا

نامهيا فقوله بعد قول الصحابة وكان مخالفته لهم بعد استقرار مذهبهم اللهم الا ان يق مراده الاحسن الاتفاق والتواتر
هم على مذهبين ظهر المخالفة على سبيل الاجمال لكن احداث القول المخصوص كان بعد استقرارهم على المذهبين واذا كان
المخالفة وقعت من الاستقرار لم يكن مخالفا لمذهب الاكثرين اذ ح لم يتحقق الاتفاق على القولين واما ان قول التابعي
بعد قول الصحابي ايضا فمبني على انه يمكن ان يكون هذا مذهبا للصحابي الى اخر اختياره ذكر التابعي والاظهر ان يقول بدل
قوله بعده او معه حتى يسلم عن التكلفات ثم اقول لا حاجة للاكثر الى هذا التمحل في الجواب بناء على ما حققنا من ان نزاعهم
في انه اذا استقر الراي في مسئلة واحدة على قولين واحدث من بعدهم قولا واحدا ثالثا لها فيها سواء كانت الوحدة
حقيقة او حكما وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة الزوج ومسئلة الزوجة مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فتامل
او ما ول احدا قول لعله انه ان كان التاويل الثاني لا يخالف الاولى في اصل المعنى ولا يغايره فظاهر انه يجوز وان
خالفه فظاهر انه لا يجوز وان غايره ولم ينافه فان جوز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنيين حقيقة بان يكون من
عموم الاشتراك او حقيقة ومجازا بان يكون من عموم المجاز فالظاهر عدم جوازه لانه اذا ثبت بالاجماع ان المراد هذا
وثبت انه لم يرد ارادة اخرى معه لم يحمله على المعنى الاخر فتامل   ولا يخرق اه اعتراض من الش على ما ادعاه المجيب
من ضرورة التاويل اذ لما كان خلاف الاصل وجب على من يتصدى له بيان كونه ضروريا والا فيحمل على الظ ولا
نسلم انه على تقدير هذا التاويل لا بد ايضا ان يق انه ما دل لما خالف حملهم لا ما يغايره مطلقا والا لزم بطلان
جميع ما لم يثبت بالاجماع اقول الاصوب ان يق انه ما دل بعد بما ذكره من الدليلين اذ لا يمكن ارتكاب التاويل
فيما ذكرنا من الدليلين فلا بد من ارتكاب التاويل في دليلكم حتى لا يلزم ابطال شيء من الادلة بالكلية على انه لا يخفى ان
ما ذكرنا من الدليلين اقوى مما ذكره المخالف والضعيف يضمحل عند القوي فيدبر الجواب المعارضة بقوله وينهون
عن المنكر اقول والحل انما يعم حقيقي واللازم المنع عن الحكم من الاوامر والنواهي في الوقايع المتجددة ولو سلم العموم
فانما سلم انهم امروا الكل معروف ونهوا عن كل منكر على سبيل الاجماع وهو واقع واما انه لازم على المفصل فممنوع
ويرد ايضا ما في شرح الشرح من ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما واما بدون العلم
فلا   الا في القليل من المسائل قال في شرح الشرح هذا هو الظاهر من التمثيل ببيع الامهات الاولاد وما ذكر في
المحصول والكثر ان رجع الاولى المراد الا في المخالف القليل فان مثل هذا الاتفاق انما يكون عن حكمي او قاطع وهو
عادة يصحح غفلة الكثير عنه خلافه ومما اذا كان المخالف قليلا فانه ليس مما يغفل عنه الكثيرون وربما يعرض على ما ذكره
المحقق منع بعد علم المخالف حاكمي ذلك الحكم مطلقا بل اذا كان كثيرا اقول ما قرره الشارحون صرح به المص في
المنتهى وهو كالشرح لهذا الكتاب وايضا لا دخل لعلم المسائل في زوال البعد حتى يصح استناده الى قول المص انه
ويمكن ان يق المخالف وان كان قليلا لما كان مجتهدا اعتمادا على احد الاحكام وكان معارضا لجم الكثير من العلماء
الاعلام بعد علمه من الحلي غاية الامر ان غفلة الكثير عند العدم ولما كان الامور البعيدة اذا وقعت كان
وقوعها نادرا قال الا في القليل من المسائل فاندفع ما في شرح الشرح من النظر وما ذكرنا اخيرا ثم اقول سواء
حمل العلة صفة المخالف او صفة المسئلة كان البيان غير واف تمام الدعوى حمل يبنى على الاول بيان قلة
المخالف في المسلمين المنقولين وفي الثاني ينبغي بيان عدم وقوعه في المسائل الكثيرة ويمكن ان يق في الثاني انه
اكتفى عن بيان عدم وقوعه في المسائل الكثيرة ببيان بعده وعند هذا ظهر رجحان توجيه الشرح فتامل
اي متمتع الحج الى العمرة الصواب متمتع العمرة الى الحج قال نعم فمن تمتع بالعمرة الى الحج لكن في بعض النسخ كان هكذا
وايضا نقل بعض تلامذة المحقق انه وضع الش في نسخة علامة التقديم والتاخير فوق العمرة والحج ولا مرية فيه
لكن ههنا شيء اخر لا بد من التعرض له وهو ان المراد ليس معنى التمتع على ما زعم الشارحون لانه لم يوجد

منع عمر ولا عثمان متعة النساء في شيء من كتب الفتوى بل الصواب ان الممنوع متعة العمرة الى الحج لكن المذكور في
صحيح البخاري على ما هو المتبادر من لفظ الصحيح عندهم ان المانع هو عثمان على ما في المتن لا عمر على ما في الشرح هذا
خلاصة ما في شرح الشرح وقد نقل في توضيح الشرح ان المذكور في صحيح مسلم ان عمر نهى عن متعة العمرة الى الحج و
يتوجه عدم مطابقة الشرح للمتن او المذكور في المتن وفي المنتهى ايضا ان عثمان نهى عن ذلك والمراد من الصحيح
صحيح البخاري دون مسلم فاعتذر بانه ليس شرحا للمتن بل قصد بذلك ان عمر ايضا منع اقول لا يخفى ما فيه من
حته ثم اقول هذا اختيار المص في المقام الاول ولم يعلم مذهبه في المقام الثاني والظ حيث نقل حجة الظاهرية في
المقام الثاني واجاب عنه انه متوقف فيه لكن الظ من تقريره الاجماع حيث لم يعتد فيه بانه لم يسمع خلاف
مستقر انه حجة وكذا قوله بعد ذلك في المسئلة الاتية وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر اذ لا بد الى احد الطا
ئفتين اي في واقفهما على مذهبيهما فيه ان هذا فرع تحقق العلماء المخالفين في هذا العصر وهو ممنوع والظاهر ان
جواب المص يرجع اليه لان منع المدعي يرجع الى منع الدليل اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الاخر
اقول فيه نظر اذ المراد تجويز كل منهما عدم القطع بنفسه بناء على ان المسئلة اجتهادية ليس فيها مخالفة القاطع و
التجويز بهذا المعنى ضروري في المسائل الاجتهادية ولهذا ذكر في مسئلة حجية اجماع غير الصحابي ولعله بذلك لم
يعرض هنا فتذكر ولهم اي للمعاندين ان نعرفوا من التجويز من اراد بالتجويز الذهني تردد الذهن واحتمال
العقل وبالتجويز الوجودي الحكم بالجواز وهذا الخلاف الاول ضرورة انه في التردد فيما تحقق الحكم قوله فليس قولا
لاحد عرفا اذ المراد من القول المراي والمذهب ولا راي ولا مذهب مثل الاسعا انه وا البحث اقول
هذا لكن ينبغي ان يعلم ان ما نقل من الاحاديث على حجية الاجماع من قوله صلعم لا يزال طائفة من امتي على
الحق حتى يقوم الساعة حسن لعي المسح الاحاد وعدم ذكر يتناول الاجماع الذي وقع بعد الخلاف المستقر
ويدل على انه حجة بل يتناول ما اذا مات المخالف واستقر راي الباقين على واحد اذ لو لم يكن حجة لم يصدق
قوله عم لا يزال طائفة من امتي على الحق ضرورة ان المراد من الطائفة الطائفة الاحياء وان المعنى انه في كل عصر
يتحقق من امتي من هو على الحق وهذا دليل قد تمسك به القائلون بحجة كان لا اجماع فيه فلا بد خلاف
الصورة النزاع فانه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم احد اذ المخالف انما كان في العصر السابق ومبنى
ذلك على ان لا عبرة بالميت وان القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود في عصرهم و
اذا لم يعتبر بالميت فعدم الالتزام والحاصل انه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم يتوجه والجواب
لعدم القدح في شيء من المقدمات كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان بناء الجواب على راي الاكثر كما يدل
عليه الشرح على ان قول الميت لا يعتبر وذكر في المثال الذي ذكره المستدل وذلك لانه وقع ممن خالف في
عصرهم وقت حيوته وكان مباحثة ومناظرة معهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يعدوا رايه داعيا على الزامه ولا
لا يعتبر كما لا يخفى فنه اذ يحمل ههنا ان لا الخالف الطائفة الاول هو لاء المتقضي لو وجدوا في عصرهم و
سمعوا ادلتهم فالفرق واضح لم يرد عليه شيء فتذكر على حكم ما يستدل سواء خبرا او دليلا وقوله راجحا
صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به في المنتهى يعني معارضا يساويه ويكافئه
وهذا لا ينافي قوله اذا لم يعملوا على وجه لمعارض لان معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم يرجح هذا الحجة
الثاني ذاتي كان مرجوحا في الواقع الجواب تاويله بما يتفق فيه كما يعدم اثاره بذلك الا ان المجتهد
التاويل لما كان خلاف الاصل لا بد له من دليل وقد عرفت الدليل علمه واعرض الشيء عليه وقوله وقد لق
جواب اخص الشيء وهو ان هذا الراجح انما يكون سبيلا لهم اذا سلكوه وعملوا به واما قبل ذكر فلم يعد

وان لم

وان يصير سبيلا لهم اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة وذكر من وجهين احدهما ان المسئلة تتناول ما اذا كان
قبل هذا العصر قد عملوا به واهل العصر قد غفلوا عنه ح يصدق عليه انه كان سبيلا للمؤمنين في الجملة وثانيهما
ان المفروض انهم لم يعملوا بالدليل الراجح على حكم معين مع جواز انهم عملوا بذلك الدليل الراجح في الحكم الاخر و ح
صدق انه سبيل في الجملة ايضا ويمكن ان يق لما لم يعملوا به في هذا الحكم لم يكن من حيث انه دليل لهذا الحكم صد
ق انه لا يصير سبيلا بعد فتامل قطعا يعني يصدق ذلك قطعا لان الحكم بالشيء على المبني قد يكون با
عتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الا فيه فيرده الا مجازا باعتبار كونهم فيما
كذلك وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتداد الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء وتحقيق ذلك
ان زوال اسم الامة عنهم لما كان ارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه
صدق عليهم الاسم حقيقة معنى دلهم الادلة السمعية كذا في شرح الشرح وكان بناءه على ان الاطلاق اسم الفا
عل وما في حكمه على من لم يباشر مبدأه حين الاطلاق مجاز ولهذا حكم بعدم جواز تنافي الوصفين انه اطلاق
وصف الموضوع والمحمول في زمان واحد نعم هذا الزمان لا بد من قيام مبدأها بذات الموضوع فيلزم اجتماع
المتنافيين وهذا حق لكنه زعم ان حدوث احد المتنافيين كالارتداد يقارن المنافي الاخر لكونه امة متوقفة
ولهذا قال بعد حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة وهذا باطل اذ المنافاة تقتضي اجتماعهما با
عتبار الثبوت والحدوث معا اذ الحدوث هو الثبوت في الزمان الاول كما ان البقاء هو الثبوت في الزمان الثاني
ولهذا ارادف الحصول بالحدوث على انه تفسير له والحصول والثبوت واحد وح يتوجه عليه اما اولا فلانه
اذا صدق انه حين حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة صدق الحكم باعتبار ثبوت المحمول
للموضوع فيصح قولنا الامة مرتدة حقيقة وايضا لم يكن ح تنافي بين الوصفين واما ثانيا فلانه بناءه على الخلط
بين العدم الذاتي الذي كان ليس والعدم الزماني حيث اثبت كون الاسم صادقا حقيقة الارتداد
حقيقة عند حصول الارتداد وحدوثه من التأخر الذاتي بل اللازم على ذلك العدم التأخر المذكور صدق الاسم
في مرتبة الارتداد لا في الزمان حصوله وحدوثه فان قلت لعله اراد بقوله عند حصول الارتداد وحصوله وحدوثه
المرتبة التي للعلة التي لم يكن المعلول فيها الاول زمان وجوده قلت بعد الاغماض عن ان لفظ ان مدار القضايا
المستعملة في المحاورات على ان ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر بحسب الزمان لا ما يكون المرتبة التي هي اعتبارية
او العدم الذاتي للعلة على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات يرجع الى للوجود كيف ح يصدق ان لا شيء
من الامة بمرتد دائما وحقي ذلك لصدق الحدوث ولو سلم ذلك يقول احد المتنافيين كالارتداد الذي هو الكفر
في مرتبة المنافي الاخر كالايمان المعتبر في مفهوم الامة ايضا باطلق بالضرورة واما ثالثا فلانه بناء كلامه على　باطلق
ان العلة لما كانت متقدمة على المعلول على مرتبة وجوده لما لم يحصل وجود المعلول يحقق عدمه وهذا باطل لما
تقرر في موضعه ان في مرتبة وجود العلة لم يكن وجود المعلول ولا عدمه وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل
اذ نقيض وجود الشيء في مرتبة سلب وجوده في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود لا سلب الوجود في المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للسلب والعدم فتدبر وتوضيحه انه لو كان في تلك المرتبة عدم المعلول وتلك المرتبة
مرتبة التقدم الذاتي الذي للعلة على معلولها كان العدم علة للوجود هف وايضا اذا كان العدم من حيث
الوجود يصح ان يكون في مرتبة وجود العلة المتقدم عدم المعلول فاذا كان التقدم من حيث العدم بعدم حركة
اليد بالنسبة الى عدم حركة العلم كان يصح ان يكون في مرتبة عدم حركة اليد المتقدم على عدم حركة العلم وجود
حركة العلم هف بل الصواب ان بناء كلام الشيخ ههنا على ما هو المشهور بين المنطقيين انه صادق وصف

المحمول لا يلزم ان يكون في زمان صدق وصف كقوله كل نائم مستيقظ او على ان صدق المشتق لا يقتضي
قيام المبدأ حين اطلاق المشتق بل الضارب يقال لمن باشر الضرب في الزمان الماضي على ما مر ثم اقول
لا شيع سالبه وقد مر ان الوقف يفهم من القضايا التي لم يذكر ههنا العرفيه العامه سيما في السوالب فالا
من الحادث ان الامة ما دامت انه لم تجتمع على الضلالة وههنا لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الا ان تواد ينا
في كونهم انه فلم يصدق الحينية المطلقه التي هي نقيض العرفيه العامة اى قولنا نقيض لا انه ارتدت حين كانت
امة   وقد علم قال في شرح الشرح اعترض على الدليل الثاني اولا بمنع عموم اللفظ وثانيا بانه لا دلالة على وجوب
العمل وثالثا بما ذكره الشارح وهو ان اللام ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد الظن او بعد اطلاع الناقل الواحد
على اجماعهم من غير ان يطلع عليه احد غيره فانه امر مشهور متعلق بجميع كثير ليس كالاخبار اقول في الجواب عن الاول
انه يكفي اثباته كون اسم جنس الموقف للعموم وانه حقيقة فيه مجاز في غيره والحمل على المجاز لما كان خلاف الاصل
لا يرتكب بلا ضرورة   وعن الثاني بانه لا شبهة في دلالته على جواز العمل بالظن المظنون جوازا عاما ثم نقول العلماء
اختلفوا في ان العمل بالباطل كان واجبا او حراما لا يجوز فاذا اثبتت الامكان العام وبطل الامتناع والحرمة
تحقق الوجوب اذ الكل متفقون على انه اما واجب او حرام على طريقة منع الجمع والخلو فاذا ابطل احدهما
ثبت الاخر فتامل   وعن الثالث بان منع افادته للظن مكابرة مع قطع النظر عن المعارض كالاستبعاد
الذي ذكره وما ذكره في وجه الاستبعاد مردود بان المشهور الذي بعد اطلاع واحد عليه فقط هو المجمع عليه
لانه مشتهر بين المجمعين دون الاجماع لانه معتبر باتفاق جميع العلماء على حكم واحد على حال الباقين فاذا حكم
احد من العلماء في بغداد بمسئلة وحكم موافقه في بلد من كان فيها بهذه المسئلة وكذا من كان في مصر ومكذا
بلا علم منهم بموافقهم   فلا شك انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجمعين فاذا سافر احد فهذه البلاد الموقوفة
وسمع هذا الحكم من هؤلاء المجمعين فهو مطلع على الاتفاق دون غيره فما ذكره مبني على الخلط بين الاجماع و
المجمع عليه فتدبر فالاصوب ان يقال بعد الاطلاع على اتفاق جميع العلماء مع جواز خفاء بعضهم عمدا اذ خوله
اذ ضعفهم على مامر وهذا الخلاف الخبر وهذا الاستبعاد يعارض الظن الحاصل من خبر الاحاد ويضمحل عنده
وايضا الاحاد مقابل المتواتر وقد مر ان في الاجماع لا يلزم ان يكون عدد المجمعين عدد التواتر فالاستدلال
لا يندفع في هذه الصورة بهذا الجواب اذ مع نقل جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا ولا يخرج عن كونه احا
داً ولا يصدق انه بعد ان يطلع عليه واحد دون غيره لانه مشهور متعلق بجمع كثير ثم في عبارته مناقشة
حيث توهم انه لم يحكم من الاحاد ان يطلع واحد فقط ويندفع بالعناية بانه اقتصر على اصل ما هو محقق الاحاد
وقد يوهم اقول الاعتراض الثالث يجري في الدليل الاول نظيره وذلك بان يقال الاجماع وان كان قطعي الدلا
لة لخلاف الخبر لكن نقل الاجماع كما هو لمعارضته الاستبعاد المذكور به واضمحل عنه خلاف نقل الخبر من هذا
الوجه يلزم رجحان العمل ونقل الخبر فلم يثبت ما ادعاه من الاولوية ثم اعلم انك ستعرف ان الخبر قد يكون
قطعي الدلالة كما اذا كان نصا في مدلوله فلا فرق من هذه الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى الاولوية لا يصح
في هذه الصورة فلا بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعي الدلالة فتدبر   والمعترض مستظهر من الجا
نبين قال في شرح الشرح ما ذكره المحقق سديد وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول لا اشتراط في محل
التوقف لان ادلة الاثبات والنفي جميعه ووجود المنع والدفع فيه هذا ولكن ظاهر كلام الاصل انما المراد هو
بالجانبين جانب المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الامدي
وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا

في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة المعترض من الجانبين دون المستدل ونقل
عن العلامة انه قال يعني من جانبي النافي والمثبت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد واما من جهة
النافي فلانه يمنع ان كل ظني موجب للعمل بمقتضاه واما من جهة المثبت فيمنع امتناع ثبوت الاصل با
لظواهر   واعترض عليه بان مثل هذا الاستظهار جار في اكثر المسائل اللهم الا ان يقال المراد ان المعترض
مستظهر في الاعتراض على الدليل النافي من جانب من يشترط القطع في الاصول ومن يشترط لانه ان اشترط
منع اعتباره فيه وان لم يشترط منع دلالة الحادث عليه بناء على منع كون اللام اقول ما ذكره لا يصلح توجيها
لكلام العلامة ولكلام العلامة توجيه وجيه على وفق كلام الشارح المحقق ومحصله ان وجوب العمل وعدم وجوبه
في محل التوقف لان دليل الطرفين ضعيف ووجه القدح في كل واحد قوي على ما فصله وكون هذا الوجه
جاريا في اكثر المسائل ممنوع لجواز او في اكثر المسائل يثبت احد طرفي الايجاب والسلب ويندفع المنع
عن دليله بل ما ذكره العلامة لموافقة الاصل ولكون المتبادر من الجانبين جانبي المسئلة التي
كان الكلام فيها اظهر واولى فتدبر   هكذا افهم هذا الموضع قال في شرح الشرح انما قال ذلك لان ظ
كلام المتن والشروح واحكام الامدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير
مطلقا الثالث هو المختار المفصل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب
الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر
فلهذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو عبادات الخمس والتوحيد مما لا خلاف
فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا
ليس على ما ينبغي اقول توجيه ما هو ظ في المتن في الشروح وفي الاحكام بان الظاهر ان النزاع في ان حكم الاجماع اى
المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي هل يوجب الكفر ام لا فالمذهب الثاني على ما فهم من الاحكام
وغيره ان ما علم ضرورة من الدين انكاره ليس بكفر من حيث انه مجمع عليه ولا من حيث انه علم ضرورة من الدين
فانكاره كفر بالضرورة لا نزاع فيه لاحد هذا والمراد بالاجماع الظني ما كان سكوتيا او صريحا لكن كان منقولا با
لاحاد وبالاجماع القطعي ما كان صريحا منقولا بالتواتر والخلاف في ان منكر الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا
مبني على الخلاف في ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتامل فيه والله اعلم بالصواب
احدهما ان كل احد يعرف انه موجود اى حين من لم يقدر على الاكتساب كالبله والصبيان فيكون هذا
الخبر حاصلا بدون الاكتساب فيكون ضروريا والمطلق ذاتي له اذ لا يعقل ماهية الخبر الا بما يكون تمام ماهية مثل
هذا الخبر فيكون ضرورية ايضا ولا يذهب عليك ان المقصود لهذا الكلام بيان ضرورية الخبر بمعنى دون
اللفظي فوصف نفس الخبر بانه ضروري مع ان الضرورة والنظرية من صفات العلم وقد يتصف المعلوم
بهما باعتبار تعلق العلم به انما هو بناء على ان المستدل خلط بين حصول الشيء نفسه وتصور الشيء الذي هو
حصول تصوراته على ما يعرفه في الجواب عنه فوصف الاول بوصف الثاني غلطا او بناء على ان الخبر النفسي
راجع الى العلم التصديقي وانما امتاز عنه بنوع من الاعتبار على ما حققناه فالتصديق لهذا الخبر المعنى
اى نسبة الوجود الى المتكلم متصف بالضروري ولا حاجة فيه   والجواب انه لا يلزم من حصول امر
تصوره توضيح الجواب على ما يحاذيه الكتاب موافقا لما قد سبق منه في بحث العلم ان الشيء قد يحصل
في الذهن نفسه كصفات النفس والعلم به انما يكون علما حضوريا يحصل بمجرد التفات النفس ولا
يحتاج فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير مطابقة في الذهن ففي هذه الصورة قد يحصل الشيء ولا

يكون متصورا اما لان التصور معنى ثما هو المشهور حصول صورة الشيء في العقل او عند العقل لا حصول
نفسه فيه واما بان لا يكون ملتفتا اليه للعقل اذ قد تحصل لنفوسنا صفات واحوال لا نعرفها بل قد ننكرها
وقد تحصل بصورته سواء كانت مطابقة لذي الصورة في الماهية اولا لا بنفسه وذلك كتصورنا الاشياء التي
لا يتصف نفوسنا بها والنحو الاول منشاء اتصاف النفس بما حصل فيها دون تصورها وعلمها به اللهم الا
ان يراد العلم الحضوري وذكر معنى الالتفات اليه لا داعيا والنحو الثاني منشاء للعلم بذي الصورة و
تصورها دون الاتصاف واذا عرفت ان كل واحد من الحصول بنفسه والحصول بصورته ينفك عن الاخر
فنقول ان بينهما كمال المغايرة فجاز ان يتصف احدهما كالاول بالضرورية والاخر بالنظرية فماهية الخبر
لكن العلم حاصلة بنفسها في ضمن افرادها الحاصلة بنفسها ضرورية وان كان حصولها بنفسها في ضمن افراد
ما الحاصلة بالاكتساب متصفة بالنظرية ايضا الا انه لما امكن حصولها بهذا الحصول اي بلا نظر كانت
من حيث هي متصفة بالضرورية لكن حصولها بصورتها الذي هو المتنازع فيه لا يلزم ان يكون ضرورية
لكن كما في صفاتنا فان علمنا بماهياتها الحاصلة في ضمن افرادها العارضة لها وان كانت ضرورية لكن
تصورنا لماهياتها بصورتها قد يكون نظرية وعما قررنا ظهر انه ينبغي ان تقول بدل قوله وقد يتقدم تصوره
وحصوله وقد يتصور ولا يحصل وظهر ايضا انه عطف على قوله لا يلزم لا على قوله قد يحصل حتى يكون
داخلا تحت قوله اذ ولا ينبغي ان يذكر هذه المقدمة في مقام تعليل انه لا يلزم من حصوله تصوره اذ
لا مدخل لها في هذا التعليل بل لو ذكر هذا ينبغي ان يذكره في تعليل انه لا يلزم من تصور الشيء حصوله فقد
برهان قلت يرد على هذا الدليل ايضا انه انما يتم لو كان الخبر المطلق ذاتيا للخبر الخاص والخاص متصورا | هذا ٤
بالكنه وكلاهما في حيز النزاع قلت المراد بالخبر المطلق على ما عرفت ما يكون ماهية الخبر وذلك الخبر
فاندفع المنع الاول وايضا من المعلوم ضرورة انه اذا كان الخبر الخاص حاصلا بنفسه كان متصورا
بذاته وهو المتصور بالكنه وفيه نظر فان النفس الناطقة يدرك ذاتها وصفاتها بالعلم الحضوري بان
يكون حاصلة فيها او عندها بنفسها لا بصورتها مع ان تصور كل احد نفسه ليس بالكنه والا لم يتصور النزاع
في حقيقتها انها جوهر مجرد او مادي او عرض فان الشيء اذا كان متصورا بالكنه كان الذاتي بين الثبوت له | لذي ٤
فان قلت معرفتنا نفوسنا وان كان بالكنه لكنه معرفة اجمالية وثبوت الذاتي للذاتي انما يكون بينا لو كان
ذو الذاتي متصورا بالكنه التفصيلي لا مطلقا على ما صرح به بعض اجلة المحققين قلت ظاهر ان النزاع في
معرفة الكنه الحاصلة من التحديد عند من جعله نظريا ومن المعلوم ان المعرفة الحاصلة من التحديد الحقيقي
على ما فرض كونه نظريا انما هو المعرفة بالتفصيل فمن قال انه ضروري ينبغي ان يريد هذا المعنى ايضا
حتى يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فتامل ويمكن ان يقال بثبوت الذاتي للشيء والتصديق به انما يكون
ضروريا لو كان الشيء متصورا اي معلوما بالعلم الحصولي لا مطلقا فتامل فيه الجواب وقد تقدم
اقول كلام الزمخشري بان ضمير مثله في المتن جعله راجعا الى جواب الدليل ولا يخفى ما فيه بل الظاهر رجوعه
الى السؤال وكان مقصود المص الاشعار بان ماخذ الدليلين واحد وكذا ماخذ الجوابين فيه الجواب عن
الاول علم جواب الثاني وعلى هذا التوجيه ايضا يحصل الغرض وهو دفع ظن التوهم عن كلام المتن
ولا بعد ان يقال كلام الشارح بيان لحاصل المعنى لا بيان لمرجع ضمير مثله بان الجواب قد يدعى انه يوصف
الحصول بالضرورية اما ما صح معنى انه لا يحصل بالاكتساب واما اكتفاء بالدليل حيث خلط بين
الحصول بنفسه والحصول بصورته وجعل الاول متصفا بالضرورية واما بناء على ان المراد بالخبر

العطاء

المعنى

التنبيه وهي النسبة المعنى التي هي بالات عبارة عن العلم بالخبر به وكذا قطع النظر في اتصافها بالذات اقول واما محل الكلام على
انه مبني على ان العلم بحصول النسبة غير تصور النسبة على ما ذكره شارح الشرح ونسبه غيره في بعض الحواشي حيث قال وانت تعلم
ان المصنف جعله بالذات والاكتساب هو العلم لا الحصول العيني فيبتني على ان العلم بحصولها غير تصورها كما في شرح الشرح
كما هو رفيه ليس بناء الدليل على عدم الفرق بين العلم بحصول النسبة وبين تصور النسبة ضرورة تغاير متعلق العلم بالحصول
وتصور النسبة اذ النسبة غير حصولها وهذا ليس محل الخلط بل بناؤه على ما قررنا على عدم الفرق بين حصول النسبة بنفسها وبين
حصولها بصورتها فالاول بلا اكتساب فتوهم ان الثاني بلا اكتساب بناء على عدم الفرق بينهما على ما قررنا ثم ما
ذكره في حاصل هذا الدليل وجوابه حيث قال وحاصله انا نعرف بالضرورة ثبوت الخبر ونفيه عن غيره من اقسام الطلب والا لنفى
العلم الطلبية وهذا يستلزم ان يكون تصورات هذه الامور ضرورية وجواب المنع فان غاية ما ذكرتم بداهة التصديق
بان هذا الخبر مغاير لذاك وهو لا يستدعي تصورها بحقائقها وقال في الجواب الاول الحاصل ان الضروري هو
العلم بحصول النسبة لا تصورها واما ان العلم بحصول الشيء لا يستلزم تصوره بحقيقته فضلا عن ان يكون ضروريا
فقط فيصح ان يقرر الدليل انا نفرق بين الخبر والطلب وذلك بعض النص بان هذا الخبر غير هذا الطلب وهو يقتضي العلم
بكل من المتميزين وتصورهما وحاصل الجواب ان ذلك انما يقتضي تصور المتمايزين بوجه ما ولا نزاع فيه انما النزاع
في تصور الخبر بالكنه ولا يخفى ان هذا غير ملائم لعبارة الدليل والجواب اصلا ولو سلم فظاهر انه لا يصح ما تقدم في الدليل
الاول اذ بناءه على ما نطقت العبارة به على ان المستدل خلط بين الحصول بنفسه والحصول بصورته على ما قررناه
وقد اعترف بذلك شارح الشرح بل حاصل الدليل على طبق ما سبق ان الفرق بين النسبة الخبرية المعنى والطلبية
بمعنى حصول نفس النسبة ولما كان ذلك بلا اكتساب كان ضروريا وحاصل الجواب ان ذلك يصح حصول نفس تلك
النسبة بلا اكتساب والمتنازع فيه تصورها وقد عرفت الفرق بينهما فيلزم الصدق والكذب معا فيه اقول
يمكن ان يجاب بان المراد دخول الصدق والكذب معا في مفهومه وذلك بان يكون دخول كل منهما في فرد اخر يخرج منه
فيندفع الاعتراض الذي ذكره بقوله وايضا وكذا الاول اما اذا كان الواو لمطلق الجمع فظ واما اذا كان للمقارنة
في الزمان فكذلك لان اتصاف فرد بالصدق مقارن لاتصاف فرد اخر بالكذب في الزمان فيتصف الماهية في ضمنهما
بهما معا قال في شرح الشرح بلفظ معا اشار الى ان الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب في
كل خبر مع انهما متقابلان صرح بذلك الآمدي وحاصله على ان يكون الواو للجمع انهما للجمعية اي المقارنة في
الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى ان يدخل الصدق والكذب في الخبر مجتمعين او متفرقين فهذا
الحق لان من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب كخبر الله ونقيضه لكن لا يلزم ح ما ذكره من الحكم
بالمحالية والتزامه ان لا يوجد خبر اصلا كذا في شرح الشرح واقول فيه بحث اذ كل خبر كان صادقا لا يحتمل كذبا
بعينه والمطلقة الوقتية وان كان جمعهما في وقت معين كان صدقها دائما بل الممكنة ضرورية الصدق على ما
حرر في تحقيقات هذا الكتاب وكذا الكاذب لا يحتملهما فالمعنى على هذا الانحصار في التوقف على خبر اصلا اذ
كل خبر صادق كان لازم الصدق وكل خبر كاذب كان لازم الكذب فهذا نشأ من عدم الفرق بين صدق العقد
وتحققها او توهم اعتبار الاحتمال في هذا التعريف على ما فهم من الشرح ثم قول المص لاستحالة على ان اجتماع المتقابلين
بل يعني اذا كان احدهما لازما اشد امتناعا وذلك لان فيه اجتماع المتقابلين مع اتصاف الشيء بنقيض لازمه
لكن الشيء جعله اعتراضا على حدة لان وروده لا يتوقف على كون الواو للمقارنة فعلم اشارة الى ان الاعتراض الاول
ليس بوارد ولهذا سكت عن ذكره واورد جواب المتاخر عن الثاني حيث قال فيه صدق او كذب اقول قد عرفت
ان الاعتراض الاول ايضا وارد مطلقا ولتعرف ان كلام القاضي جواب عنهما معا فتامل اي لو قيل فيه

قال الشارح عن ضمير ثم بانه محط الكلام يعني الخبر تصوره بحقيقته لا بوجه ما فالقضية تصوره بحقيقته والحال على انه بانه اخرا لان ما ذكر من انه لا ملاك الامر اخرا بتعريفه للواقع عن التصور لوجه ما يعرف به سوابق كلامه فتدبر منه

صدق اوكذب ليس المراد ان الواو بمعنى او دفعا للاعتراض الاول لان جواب الفاضل يدفع الاعتراضين معا بلا حاجة
الى كون الواو بمعنى او اذ تصير حاصل التعريف ان التعريف الخبر كلام لو قيل فيه صدق وكذب لم يخطأ لغة وظاهر الصدق
على كل خبر سواء اريد بالواو مطلق الجمع او المصاحبة وذلك لان اجتماع وصفى الصدق والكذب معا فى كلام
واحد مما حاطه عقلا لا لغة ضرورة ان العقل حاكم بامتناع اجتماع المتنافيين وليس هذا وظيفة اللغة اى الصدق
لغة الخبر الموافق للمخبر به لما كان ظ المتن ان الصدق هو الموافق للخبر وهذا غير صحيح وجه بان المراد بالخبر المخبر به وهو
الوقوع واللاوقوع اذ الطرفان موافقان لما سبق اذ عند البعض ان مصداق الخبر الذى هو الواقع والخارج
هو الطرفان وقد رموصوفا هو الخبر و كان المراد بالصدق الصادق ولم يذهب الى جعل الموافق بمعنى الموا
فقة لان استعمال المصدر وارادة المشتق شايع كثير خلاف عكسه لكن ح سوجه انه لا يلزم الدور اذ ظ ان الصدق المذ
كور فى تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق فالمعتبر فى تعريف الخبر هو الصدق وما عرف بالخبر هو الصادق فلا دور كما قال
فى شرح الشرح اقول يمكن ان يق تعريف مفهوم المشتق بالمشتق المتقدم منه تعريف المبتدأ بالمبتدأ لان ابهامه انما
هو من جهة مبداه فتعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور فما ملخصه
حيث عرفوه اى اهل اللغة الصدق والكذب بذلك فبعد توجيه التعريف بما ذكرنا ان المراد تحولهما لغة اى تحول
حيثيتهما اللغوى يلزم الدور ولا يندفع لشئ من الوجهين المذكورين فى الشرح والمح اشار الى ذكر بايراد الفاء مع
لزوم الدور سوى على التوجيه المذكور فقال يحتمل التصديق او التكذيب كان يدل الواو بكلمة او لدفع الا
عتراض الاول وليس بشئ اذ الاحتمال يلتئم مع معنى كلمة او وبعد قيد الاحتمال صح معنى الواو اذ المراد احتمال لهما فى
حيث هو مع قطع النظر عن القائل بل مع قطع النظر عن خصوصية الخبر لدخل البديهى الاولى الذى يكفى فيه تصور
الطرفين فى الجزم بالنسبة وعلم احتمال نقيضه ونقيضه فانا اذا نظرنا الى ان شيئا من الاشياء ثابت لشئ
من الاشياء احتمل عند العقل الصدق بان كان الشئ الثابت مساويا للمثبت له او اعم منه فيكون صادقا وعدمه
بنا له فيكون كاذبا هذا فى الموجبة وفى السالبة على عكس ذلك وقد يق بثبوت شئ ما لشئ ما ضرورى فلا
يحتمل التصديق الكذب اقول الجواب انا بعد تصورنا الموضوع والمحمول بعنوان انهما طرفان للنسبة التى فى ذهنى زيد
مثلا اذا جردنا من خصوصية مفهوميهما لكون احدهما انسانا والاخر حيوانا مثلا كان محتملا للصدق و
الكذب والحاصل انا بعد ملاحظة الطرفين على وجه مخصوص لكن عند تجرد النظر عن خصوصية انهما يحتمل
عندنا الصدق والكذب وذكرنا لا اعتراضه فتامل ويرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب اقول فيه نظر
لان ذكرهم بل المراد بالتصديق والتكذيب الحكم الايجابى والحكم السلبى قال الشيخ فى الشفاء والتصديق هو ان
تحدث فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك قال وقد يكون فى كلمة
المطالع وهو ان تحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة نسبة الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة فان قيل فعلى
هذا يكون العلم منقسما الى اقسام ثلثة تصور ساذج وتصور معه تصديق وتصور معه تكذيب قلنا المراد با
لتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو تصديق بالنسبة السلبية فيندرج فى مطلق التصديق الشامل فيهما ح توضيح
الدائرة من جهة انه يلزم الدور على تقدير توقف معرفة كل واحد منهما على الاخر فيكون الخفى قيل بل الحكم الاخبار
مراده ان عرفه نفسه قال فى شرح الشرح اضراب عما ذكر من انه لم يحصل الا توسيع الدائرة بمعنى انه زاد على الدور
سيما ان عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار بمعنى النقص الاخبار بالصدق ففى جهة اشتماله على الاخبار يكون
التعريف بنفسه ومن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريا فما فوق الواحد وحاصله على ان الخبر نفس الاخبار ولا
يخفى ما فيه اقول الظاهر ان بناء لزوم الدور على حمل الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر اى بالكلام الخبرى لانه لا يخفى ان هذا

المعنى وح كان الجواب ان المراد به الحكم النفسى فلا دور واما ما ذكره ليم الله فبعيد اذ جعل الخبر المعرف الذى اعتبر فى
تعريف كونه كلاما نفس الاخبار وعماه نفسه غاية البعد فقدبر قال واما قال نفسه اقول نسب القول الى المص
لانه غير مرضى بوجوه احدها ان المشهور ان النسبة داخلة فى مفهوم المشتق الا ان المنسوب اليه فى تلك النسبة هو الذات
المبهمة وان اريد بالنسبة النسبة التامة لم يصدق على العام انه دال عليها بل الدال هو المجموع ثانيها ما اشار اليه الى ان المراد
بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة فلم يعد افادة النسبة ثالثها ما سيجئ انه صرح فى المعتمد ان المراد بقوله نفسه
ان يكون هو مدلوله الذى وضع له لا ان يلزم عقلا وظ ان قام داخل فيه هذا وارد بالمسطر من الحروف فما يساول
مثل كلمة ق امر او ذكر بان يكون المراد بالانتظام من الحروف ما يساول الانتظام من الحروف المعدودة وبالمعرة
احترز عن اصوات الحيوانات وزاد الشئ المتواضع عليها اى يكون تلك الحروف موضوعة ليخرج المهملات واما
لان الطلب منسوب الى القائل وذكر بان لم يدل التزاما على معنى الطلب منكر القيام فكانت النسبة تامة وفى قوله ان يعلم
منه وقوع نسبة احتصار والمراد منه ان يعلم منه وقوع نسبة اولا وقوعها او يراد بالنسبة اعم من ان تكون الحاكية
او السلبية وفى السالبة يعلم منها وقوع النسبة السلبية وذكر انه لا منه الى ان كل خبر انما يدل على صدق النسبة المفهو
م منه الحاكية كانت او السلبية واما الكذب فاحتمال عقلى لانه مدلول الخبر صرح بذلك الشيخ عبد القاهر واذا
اريد بعيد بنفسه ان يكون هو مدلوله الذى وضع له خرج الالفاظ المستعملة مجازا فى الاخبار وكونها فى الوضع حتى
ساول الوضع المجازى لم يخرج تم على ما مر والاولى ان يراد به ان يكون هو مستعملا فيه بداية فيخرج ح نوع ويدخل
المجازات فتامل وقد يستشهد بقوله المدلول عليه بالخبر على انه ضد الكلام النفسى على ان اللفظ دل اولا على الكلام
النفسى ويتبع دلالته عليه دل على النسبة الخارجية التى هى الوقوع ثم لا يخفى ان المراد من الحكم فى قوله لانه يدل على الحكم
بنسبة الطلب الى المتكلم هو الحكم بمعنى الايقاع وبالنسبة النسبة الخارجية التى هى الوقوع وقد جعل مدلول الكلام
اللفظى الخبرى اقول وهذا اعتراف منهم بان الكلام النفسى اى النسبة النفسية هى الايقاع وهو العلم التصديقى
فكان الكلام النفسى راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما قررنا فى بحث الكتاب من ان الكلام النفسى يرجع الى صنف العلم
وانما عبارة نوع من الاعتبار فباعتبار كونه مدلولا عليه باللفظ بالفعل او يصح ان يكون مدلولا عليه كلام
نفسى وباعتبار كونه صفة يوجب لمحلها اليقين علم فتامل وتسمية المص مصبها وانشاء اشارة الى ان تسمية
جميع اقسام غير الخبر بالنسبة غير متعارف وكذا ما نسب الى المصطفى من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب
مما لم نجده فى كلامهم كذا فى شرح الشرح اقول قال الشيخ فى الشفاء ومن الخبر ما قد عرض للنفس هيئة الحرف الكلام
بها عن احتمال الصدق والكذب انحراف التمنى والترجى وغيرهما فانها من الخبر فى اصل الوضع لكنها انحرفت عنه
ولم يسم هذا القسم باسم خاص فصرح عنه باسم جنسه التعريف وهو الانشاء والقسمة كما فى انواع الرواح التى لم يوضع
لها اسماء لخصوصها فتتبع واما تصور فيما لم يقع بعد اقول بنى هذا الكلام على جريان الالسلى فى
صورة كون الصفة للحال لان التعليق والتوفيق لا يتصور الا فيما لم يقع بعد بل يكون مستقبلا الا انه لم يوض
له صرحا للاتفاق على انه ليس خبرا بمعنى الحال على ما فى شرح الشرح اقول فيه بحث وهو انه على تقدير كونه
بها انشاء لكانت موجودة لمدلولها بمعنى التلفظ بها على ما صرح به قال فى شرح الشرح فى هذا الموضع بعث
انه كان انشاء كان معناه حدوث البيع بهذا اللفظ انتهى واذا كان كذلك فان قيل ان دخلت الدار فانت طالق
ففيه تعليق الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فيلزم تعليق الواقع بما لم يقع بعد والجواب ان فى صورة
التعليق كان اللفظ محدثا للطلاق بشرط ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا وليس المراد ان اللفظ
فاعل حقيقى لحدوثه حتى لا يتصور الحدوث بعد انقراضه لانه غير قار الذات انعدم بعد التلفظ م من كلام شرح

وح اندفع النقض باعتبار رتبة الطلب
الى الفاعل لان لفظا قم لم يدل على حصر
الى هذا التصديق المعالى الا مطابقة
ل هذا اما وان دل التزاما على وقوع
ولا النسبة التزاما كلامنا ينبغى ان يلتزم
هذه النسبة التى تكون وسط النفس الذى
انه دلالته عليه بلا وسط النفس الذى هو
هو الا ايقاع بل شئ دل عليه كما نفهم من
الطلب واما التزاما ذكرنا اولا على
كلامه ان الكلام اللفظى دل اولا على ما هو
النفس ثم على الامر الى ان حى على ما هو
مذهب اهل التحقيق وقد مر ان بعض
المحققين جعل النزاع لفظيا فقد
احكه بدو ندكر
من خط مد ظله

الشرح المنقول لا يتوهم ان حدوث البيع معنى لفظ بعت وكان اللفظ موضوعا بازائه ضرورة ان لفظ بعت لم يوضع
بازاء حدوث البيع بل حدوث البيع لازم من استعماله في موضوعه لوضع حدوث العقل البيع لا بازاء حدوث البيع
بل انها على تقدير كونها انشاء موضوعة لمعان جملة تامة يصح السكوت عليها وصح التعبير عن معانيها بالمفردات كالبيع
او حدوث البيع والطلاق والنكاح ويعبر ذلك لا بجزء مدلولها عن ان تكون جملة تامة كما يصح التعبير عن معنى اضرب
بطلب الضرب وانه مركب تقييدي ليس بتام وكذا يصح التعبير عن معنى زيد قائم بقيام زيد الى غير ذلك ولا يخفى القول بان هذه
الكلمات موضوعة لوضع البيع ولوضع الطلاق ولوضع حصول النكاح لانها موضوعة بازاء معان فلا يكون من الا
لفاظ الموضوعة للمعاني وذلك لانا نعلم بالضرورة ان تلك الالفاظ اذا اطلقت يفهم منها المعاني المشهورة فذلك الفهم اما
اما عقلية او طبعية او وضعية والاولان باطلان والا لزم ان يفهم كل احد هذه المعاني من تلك الالفاظ من غير حاجة
الى العلم بالوضع فتعين الثالث   واعلم ان تقرير كلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما الاولان
فلان ما لا يلزم صدق حد الانشاء واسماء خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يحصل اخبار بما في الذهن غايته انه يكون
خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث
فلانه ماض بمعنى انه ثبت في ذهنه تعليق الطلاق والقائل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه و
اعلام به واما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الانشاء
والاخبار عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث العقل البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث
البيع عما في الذهن من الكلام النفسي الاعائي الذي يعبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو
مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي هي الصدق قلت متغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها
فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ما في النفس
كذا في شرح الشرح اقول في قوله غايته ان يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة مناقشة ظاهرة وكذا في التقرير الذي ذكره بل لا
فرق بين الاخبار عما في الذهن والاخبار عما في الخارج في احتمال الكذب نعم يحصل الفرق بينهما بان المتكلم في الاول اعرف
من المخاطب لانه كل احد اعرف بحاله من غيره لكن ذلك لا يوجب عدم احتمال الكذب الا ترى الى انه تعالى كذب المنافقين الذين
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في دفع الثالث ففيه ايضا مناقشة لان مدار الاندفاع الثالث على ما ذكره
على كونه اخبارا عن تعليق الطلاق الواقع ذلك التعليق في ذهنه في الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه لسان المعلق
وانت تعلم ان كونه اخبارا عن الذهني ليس له مدخل في هذا الدفع وظاهر كلام الشرح يقتضي ان مدار الاندفاع على ذكر
بل ذلك على هذا كان بيانا للواقع ويرد عليه ايضا ان صيغة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان يدل على وقوع الطلاق
في الماضي فيلزم تعليق الماضي واما دلالته على ان التعليق واقع في الماضي فكلا اذ الماضي انما يدل على وقوع
مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل اخر ولا يبعد ان يكون مراد الشرح بالسؤال كلمة بل الاشارة الى ان بعض
هذه الاجوبة الوجوه يشبه المصادرة كما في الثالث بل الحق ان الثالث عام لا يندفع بذلك فان قلت يرد عليه ان التعليق
يتصور في الماضي قال الشاعر ان تقتلوك فقد ثللت عروشهم بعتيبة ابن الحارث بن شهاب قلت معناه ان يعتدوا
عليك فاعتدوا بما فعلت من قبل العسير على ما صرح ابن... كذا واما الرابع فالاوضح في تقرير اندفاعه ان لا نقول
الفرق بين الاستعمالين قطعي لكن لا نم ان الفرق بان يكون في احد الاستعمالين خبرا وفي الاخر انشاء بل لعل
الفرق بان في احد الاستعمالين خبرا عما في الخارج وفي الاخر خبرا عما في النفس فتامل   وهو ما ليس مع الاعتقاد
اللام للعهد اي ما ليس مع اعتقاد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتقاد انه غير مطابق او لا مع الاعتقاد
اصلا وكذا ما ليس مع اعتقاد انه غير مطابق سواء كان مع اعتقاد انه مطابق او مع عدم الاعتقاد اصلا

فظهر

مطابقا للاعتقاد والمتكلم بزعمهم الكفار بل الطرفي
اعتقادهم هو هذا فيكون هذا الخبر بزعمهم مخالفا
للواقع ح

فظهر ان الخبر ينقسم ستة اقسام على مذهب الجاحظ اثنان صدق وكذب واربعة واسطة   وجه الاستدلال
ان المراد الحصر فيهما اقول هذه المقدمة لا احتياج اليها في الاستدلال بل مبناء الاستدلال على كونه منع الخلو حتى لا يدخل الا
خبار حال الجنون في الكذب واما منع الخلو الذي هو الحصر فغير محتاج اليه بل نقول ان الحصر بزعم الكفار صحيح لجواز
ان يكون خبرا مخالفا للواقع والاعتقاد وهو الافتراء او مخالف للواقع دون الاعتقاد بناء على انه لا اعتقاد لهم ههنا
هناك وهو الاخبار حال الجنون او مخالف للواقع ومطابق للاعتقاد ويمكن الجواب عن هذا بان ادعاء الحصر منهم
في الامرين تنبيه على ان هذا الخبر ليس مما تعمده من له عقل فاذا صدر فاما ان يكون المتكلم انه منكر له فيكون افتراء او
كان يصدر عنه من غير قصد وهو الاخبار حال الجنة وفي قوله لانهم لا يعتقدون كونه صدقا مسامحة والمراد انهم
لا يجوزون كونه صدقا اذ حمله احد على نفي التردد لا يلزم اعتقاده بل يكفي تجويزه   وما ذكر الا ان الجنون اه
لا يذهب عليك ان هذا الدليل يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي المشهور جعلوا الاية دليلا عليه والشيخ
اشار في تقريره الى انه يمكن اثبات كون الكذب بمعنى عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد انه لا مطابق بالاية ايضا
لحمل الاول كانه افترى وتصدي لا ثبات الى فعال وما ذكر اي نفي الكذب عنه الا ان الجنون لا قصد معه و قصد و
اعتقاد فذكر الخبر كونه غير مطابق للواقع بزعمهم القائلين نفوا الكذب عنه فعلم انه لا بد منه في الكذب من اعتقاد
عدم المطابقة والجنون لا اعتقاد له فان قلت هذا لا يدفع مذهب النظام لجواز ان يكون نفي الكذب بمعنى
ان معنى الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لا عدم مطابقتهما معا قلت قد تحقق في موضعه انه عند عدم الاعتقاد
مطلقا مثل خبر الشاك كان هذا الخبر كاذبا اذ يصدق السالبة وهي قولنا انه لا يطابق الاعتقاد اذ صدق السالبة
فلا يكون بانتفاء الموضوع هذا واما ان الصدق مطابقتهما معا فلموافقته للكذب ولعدم القائل بالفصل
وهذه الطريقة مرعية في دليل مذهب النظام اذ بالاية يعلم معنى الكذب وحال الصدق يعلم بالمقابلة او لعدم القائل
بالفصل هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام والله الموفق للمرام   والصحيح قوله اقول ههنا جواب اظهر مما ذكروه
في المشهور وهو ان المقصود ههنا افادة لازم فائدة الخبر والقائلين عليه السلام كان اعرف منهم بمضمون الخبر لكن غرضهم
اظهار اعتقادهم فالمكذبات متعلق بهذا اللازم المقصود بالخبر لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة
تدبر   وذلك شايع اي اطلاق الكذب وارادة الكذب الذي كان عن عمد وقصد شايع وذكر اشارة الى ما قالوا
في المشهور وذكره المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص الافعال التي من شانها ان تصدر عن قصد وارادة
حسابا اذا نسب الى ذوي الارادة الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد وان امكن ذلك خلافا في مفهومها انتهى اقول
ومن هذا القبيل قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فذلك شايع واقع
فلا يتوجه ان التاويل خلاف الاصل على ان ما ذكره من الاجماع دليل قطعي فيمكن التاويل في معارضة
واما الانهم رجعوا في شهادتهم بذلك تسمية اي ادعوها واظهروها كذلك   وهذه المسئلة لفظية اي لغوية لا اصولية
ولا ما في ذلك ان يكون معنويه   اي بنفس الخبر من حيث انه خبر خبرية اخبارا على نحو خاص   وقد لا يظن صدقه
ولا كذبه اي ظنا معتدا به معتبرا والا فالظن من حال الخبر المجهول ان يكون صادقا في حد ذاته اذ اخبر به آخر فيلزم
اجتماع النقيضين بانه اذا قال احد زيد قائم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا قطعا واذا قال آخر في ذلك الوقت
زيد ليس بقائم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع النقيضين اذ من كذب
كل واحد من النقيضين يلزم صدق الاخر ولما اعتبر في حد العلم المطابقة للواقع يلزم كونهما في الواقع
بل اما بالقرائن الزائدة اه فالقرائن الغير الزائدة داخلة في خصوصية الخبر ويدخل في قيد نفسه ولا حرج به
واراد باحوال الخبر مثل ان يكون الاخبار على سبيل الجزم او الظن وباحوال المخبر على صيغة اسم الفاعل مثل ان

يكون للمخبر ثقة صدوق قام لا ومثل ان يكون من يطلع على الواقعة عادة كرحاله الملك على ما سيجي او بحر وباحوال
المخبر عنه اي الواقعة مثل ان يكون امرا خفيا او ظاهرا غريبا او مبتذلا وباحوال المخبر على لفظ اسم المفعول يعني
السامع مثل ان يكون له فطنة قوية او ضعيفة او كان ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وقد ذهب من عبا
رات بعض القدماء ما يقتضي ان يحمل الثلث المذكورة بعد الخبر متصلا بالخبر وكان مثل ان الخبر على سبيل الجزم
او الظن داخلا في حال الخبر المتكلم وكذا ما سيجي في كلام الشرح حيث اكتفى في تعداد جهات اختلاف التواتر بالثلث
الاخير اقول واما جعل كون المخبرين عددا اكثر او قليلا من احوال الخبر فليس على ما ينبغي لقوله ولا يكاد يتفاوت
عدد التواتر وقال بعد ذكر وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد اكثر او اقل ثم انه شارح حيث جعل
ما فعل صدقه ضرورية او نظرا داخلا في قيد افادة الخبر للعلم اذ ظاهر المفيد للعلم فيهما هو البديهة او
النظر لا الخبر فالمراد بالافادة مثل ما في ان اللفظ يفيد المعنى اي يفهم منه المعنى في الذهن لا انه علة لحصوله او
المراد من العلم ما يتناول الالتفات والثاني اولى لئلا يشكل بتصوره كان المعنى حاصلا قبل الخبر والحاصل
ان المراد بالافادة الدلالة التي كانت صفة للالفاظ فظاهر لفظ الواحد نصف الاثنين يدل على معناه اقول
صرف ما في شرح الشرح من ان كون الباء في ما يفيده العلم بمعنى الفاء بعيد اللعلم محل نظر   وطائفة السمنية
قوم من الهند منسوب الى سومنات وهم عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ والبراهمة ايضا طائفة من الهند
زعموا انهم من الحكماء ماخوذة من البرهم يعني اداء النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهام وكلاهما
من منكري النبوة ووقوع العلم بالاخبار وبعضهم خالف قالوا انه بعد ما كان خبرا عن الموجود الحالي لا
عن الكائن الماضي فاورد مثالين دفعا للمذهبين   فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية اي
البعيدة اقول جعل ضرورية في عبارة المتن صفة للعلم ونصر معنى الكلام في دعوى الوجدان في حصول العلم
الضروري وح لا يلايم ما سيذكر بعده ان هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري ام نظري وكذا
لا يدل على انه ضروري اللهم الا ان يقع مقصوده دعوى الوجدان في تحقق العلم الذي كان ضروريا في الواقع لا في
الوجدان والاصوب ان يحمل متعلقا بقوله نجد يعني نجد بالضرورة العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا وان
كان حصوله ضروريا   اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري اقول فيه نظر لان الاحرى من الشبهات
المذكورة بمنافي افادة التواتر العلم الضروري كما ان الاولى ينفي وقوع التواتر والبواقي تنفي افادته اصل
العلم على ما في شرح الشرح وح يكون هذا الجواب الاجمالي لا يجري في الاخريين لان الاسئلة لا تتم كون العلم الحاصل
بالتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري لو كان كون العلم الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظ
خلافه لانه صار معركة للاراء على ما يجيء وجعله على خلط المعرا دله الخصم في المقام الثاني وهو مقام
اثبات انه ضروري بالمقام الاول وهو كونه مفيدا للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح لا غبار
فيه   ومثل الغزالي الى انه قسم ثالث اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا لا لاحتياج الى ملاحظة الوسط
مطلقا ولا نظريا لاحتياجه الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها على ما يشعر به كلا
مه في المستصفى حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا
يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا
يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقد
متين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه هذه عبارته وهي مصرحة بما ذكرنا

وما ذكره شارح الشرح في توجيه كلامه ثم بان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا فاقول فيه انه مشعر بان من قال انه ضروري
يقول انه من قبيل الاوليات وليس كذلك كما اولا فلانه ما ولا لا نقول بان تصور الطرفين يكفي في الجزم بالمتواترات بل
لا بد من سماع المنكر واما ثانيا فلان من جعله ضروريا جعله قسيما للاوليات على ما يدل عليه السياق فتدبر   لا انا نعلم
قطعا علما لا يد لك اه اقول اي شي من الدليلين لا يمكن انكاره الخصم اما الاول فلما سياتي ان الاعتقاد يتقوى بتدريج والقوة
البشرية قاصرة عن ضبط ذلك وح له ان يقول لعل حصول العلم اولا بتوسط فكر والان لا يحتاج والذهن لم يضبط كيفية
حصوله لقصر ضبطه فتوهم انه حاصل بلا فكر واما الثاني فلانه يجوز ان يكون من النظريات الجلية التي لا يتطرق اليها الخفا
لغة والنزاع كالحسابيات والهندسيات مع نظريتها وما قيل من ان ضم قوله ولو ادعى ذلك مدعي لم يبعد بهتا ومكابرة
يدفع هذا الايراد اذا انكار نظريات الحساب والهندسة لا يوجب ان يقع انه مكابرة فاقول ان اريد بالمكابرة انكار الضرو
ري فدعوى كونه ما نحن فيه من هذا القبيل عين المدعي وان اريد ما يتناول النظري الجلي الذي لا يتطرق اليه الغلط و
الخلاف فيتناول نظريات تلك العلوم فالايراد غير مندفع بما ذكر فتدبر   اعني بلوغ جميع طبقات يعني لعل المراد انما
واه في العدد بلغ حد افادة العلم   هو لازم لما ذكرنا اقول لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط الملزوم اللازم
لاغنى اشتراط الاول عن الاخرين وذلك لانه اذا كان المخبرون بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطئهم على الكذب لا يكون
ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة ولو تحقق الاول ولم يتحقق واحد منهما علم ان اشتراطه غير صحيح لان
التواتر حصل بدونه وذلك لان المعتبر في تحقق التواتر عند الكل ان يبلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطئهم على الكذب
عادة ثم لما حصل الشروط شروط تحقق التواتر لا شروط افادته للعلم وكان في صدد تعداد شرائط افادته وقع
لم يتعرض لاشتراط عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما ذكره غيره لان التواتر حينئذ
يفيد العلم فالافادة معتبرة فيه لانا نقول المراد ان من شانه ذلك على ما لا يخفى   فلم يحتج الى التركيب اقول فيه نظر اما اولا
فلانه لو كان الاربعة اقل عدد يتحقق به التواتر لزم ان يتحقق التواتر بالاربعة في الجملة لا ان يتحقق بكل اربعة وح فللقائل ان
يقول لعله يتحقق باربعة عدول وذلك لما عرفت ان باختلاف احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر فلا يحصل العلم
بخبر جماعة معدودة مخصوصة ولا يحصل العلم بخبر جماعة اخرى اكثر عددا يكثر من الاولين فتدبر واما ثانيا فلانه مبني على ما
اختاره القاضي على ما سيجي حيث قال كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغيرها لو وقعة لشخص اخر فلعل من
ايضا ان المصر والشارح لم يحمل كلامه على ظاهره بل يجوز وارادة التخصيص فيه على ما يجي حيث قالوا وهذا صحيح لشرط
تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جدا لتفاوتها عادة
وتفصيله انه ان خصص كلامه هنا كما ذكروا فلا يصدق هذا الموضع وان لم يخصص لم يكن صحيحا فلم يكن المبني عليه
صحيحا ايضا والله توجه الشرح كلامه حيث قال فلا يفيد الجزم وقد لا يفيد مبني على ما ذكرنا فتدبر واما ثالثا فلان للقائل
ان يقول لعل التزكية واجب تعبدا ولئن حصل العلم بدونها ويمكن دفعه بان من الظاهر ان التزكية انما هي لتحصيل العلم
فبعد حصول العلم لا حاجة الى التزكية ولهذا قالوا للقاضي ان يعمل بعلمه وقال الشرح فلا يفيد العلم فلا تجب التزكية فان قلت يرد على
هذا الكلام الشك ان التردد في الجملة ما في التزام كونها مفيدا للعلم في بعض الاوقات قلت هذا وقع سندا للمنع ولا ادعى
فيه الجزم بل ذكر ذلك على سبيل التجويز والاحتمال يعني انه يحتمل ان يحصل العلم بخبر الجماعة وح لا يجب التزكية لا ان هذا التحقق
في بعض الاوقات جزما وبهذا اندفع ايضا ما يتوجه على قوله فيعلم كذب واحد انه يجوز ان لا يحصل العلم من الجماعة لا لانه يعلم
كذب واحد بل لانه لم يبلغ عدد العدد القطع او لغير ذلك وذلك لان هذا وقع في مقام السند على سبيل التجويز والاحتمال
دون الجزم واراد بكذب واحد ان من صفة الكذب لا انه كاذب في المشهود عليه المفروض فلا يتوجه ان كذب الواحد يستلزم
كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فذكر الواحد لغو محض وقوله وقد يورد ايرادا على اصل دليل القاضي يعني قوله والا

لحصل بقوله شهود الزنا وقيل عليه مطلق كونه خبر الاربعة كذلك سواء كان في الشهادة او الرواية وذكر لان الاجماع
كالحصر في شهود الزنا حيث لا يلزم شهود الا قبل العدد فكذلك يحصل الاجماع في الرواية واقول في جوابه انك قد عرفت ان
ليس المقصود من اقل العدد ان يحصل منه العلم دائما بل ما يمكن حصول العلم منه ويكفي في ذلك حصول العلم منه بالرواية عند التوى
دون الاجماع وقد ذكر في شرح الشرح انه قد يجاب عن اصل الجدال العارض بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط
احدر ولذلك اشترط العدد في الشهادة دون الرواية اقول فيه نظر اذ الرواية في صورة التواتر يعتبر فيها ان يفيد القطع
دون الشهادة لعدم اعتبار كونها تفيد القطع فيها اصلا فاذا حصل في الزنا برواية الاربعة القطع فكيف لا يعتبر في
باب الشهادة مع انه يكفي فيه افادة الظن فتامل من غير علم بعدد مخصوص اقول فيه بحث لان من اعتبر العدد المخصوص
في التواتر لعله يقول ان افادته للعلم مشروط بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به قبلا او بعدا والجواب ان الظ
من حال من قال اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد العلم وان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم بحصول
هذا العدد حاصلا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان مستفادا منه فكان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم
بحصول هذا العدد المعين يشهد بما ذكرنا ما قال الشارح فيصل هذا حيث قال لمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك
كله اه نعم ما ذكر احتمال قوي لكن الظ انه لم يذهب اليه احد ويقطع ايضا انه اي حصول العلم التواتري يختلف بالقراين
التي تمضي في تعريف مضمون الخبر والاعلام لم حال كون تلك القراين غير زايدة على القرائن المحتاج اليها في حصول العلم
وقد يذكر لبطلان الجزم عن المتواتر على ما مر في تحقيق قوله نعيد نفسه ان الامور المنفصلة الزايدة على ما ينفك الخبر
عنه عادة لكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القراين الغير الزايدة بل اللازمة
للخبر فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت انها يتناول احوال المخبرين والمستمعين والوقايع فيكون عطفها
عليها من عطف الخاص على العام اقول انما يكون من عطف الخاص على العام لو لم يبين الشيء العام بقوله من الجزم وتعرض
اثار الصدق ثم اللهم الا ان يريد بالقرائن التعريف احوال الاخبار نفسه ولا بد من تكلف في جعل ما ذكر من الجزم
وتعرض اثار الصدق منها اذ الظ انه من احوال المخبرين او المستمعين والا افاد اخبار النصارى اقول هذا
لا يدل على اشتراط الاسلام والعدالة معا وهذا يصحح اشتراطا وهي المخبرين ثم اشتراط تساوي الخبر اقول لعله اكتفى
عنه بقوله مثله وقد لوحظ هذا الكلام من الشيء والذي ذكره فصل هذا حيث عطف قوله باختلاف اطلاع المخبرين على سعى
قوله القرائن التي تمضي في التعريف غير زايد على المحتاج اليها في ذكر عادة من الجزم وتعرض اثار الصدق لو لم ما اشير
اليه من انه جعل احوال الخبر محتملا لتفصيله احوال الخبر والمخبر عنه والمخبر وكان في كلامه سابقا عطف المفصل على المجمل
ففي هذا الكلام ايضا عطف المفصل على المجمل واراد بالتعريف تعريف الخبر وافادته العلم وفي هذا البحث اكتفى با
لتفصيل ولم يتعرض للمجمل فاحوال الاخبار بعضها داخل في احوال الخبر وبعضها في احوال المخبر عنه وبعضها في احوال
المخبر الى السامع اقول هذا التوجيه حسن لو لم يبين الشيء ذلك المجمل بما ذكر من الجزم وتعرض امارات الصدق اللهم الا ان
نقول ذكرهما في مقام البيان للتمثيل كانه قال من الجزم وتعرض اثار الصدق وغير ذلك على ما عرفت مفصلا فتدبر
واعلم ان الواقعة الواحدة لا تستلزم السخاوة ولا الشجاعة اقول هذا الكلام منه يدل على انه اراد بالالتزام في الدلالة
على الشجاعة وبالتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحدا فاختلاف اللفظ لمجرد التفنن فلا يتوهم ان السخاوة
صفة للنفس مبدا للافادة كما ان الشجاعة صفة لها مبدا للحروب والقتال فكلما الدلالتين الالتزامية فالمراد با
لتضمن والالتزام ههنا ما اراد والتعويل هنا التصريح لما علم ضمنا وبعبارة اخرى هذا التصريح بما علم التزاما وحاصله
النفي لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بان هذا بالنظر الى الظ كما في شرح الشرح ولا يخفى ان الواقعة
الواحدة يدل التزاما على الشجاعة كما معنى قوله لا تستلزم والمفهوم من شرح الشرح ان المراد انه لا يحصل به العلم

لا ان يحصل به الظن واقول الاظهر انه لما كانت السخاوة والشجاعة من ملكات النفس لمجرد واقعة واحدة لا
يدل عليها ما لم يتكرر وقد مر ذلك فيذكر ثم الظاهر ان لفظ ذلك في قوله بل القدر المشترك من الجزئيات ذلك اشارة الى المتضمن
للسخاوة والشجاعة المفهوم من قوله يتضمن السخاوة والشجاعة واما جعله اشارة الى كل واحد من السخاوة والشجا
عة على ما في شرح الشرح فلا يخفى ما فيه فتامل لكان عادة ياي لا يكون الترتب ترتبا عقليا ولما فرض ان الخبر
نفسه يفيد العلم ولا مدخل للقرينة فالعادة جارية في افادة العلم بلا انضمام امر اخر فكان مطردا اقول فيه انه
ذكر لانه لا حاجة الى توسط كونه عاديا بالزوم الاطراد بل لو كان عقليا لكان ترتب الاطراد عليه اظهر والجواب بان
العادي احتراز عن خلاف العادة لا عن الترتب العقلي يأباه قوله اذ لا علة عند ما ثم اقول يرد على اصل الدليل بان
المفروض انتفاء القرينة الزايدة لا القرينة مطلقا فيجوز ان يكون الخبر مع بعض القرائن الغير الزايدة يفيد العلم
وبدونها لا يفيد والعادة جارية بافادة العلم مع هذه القرائن فيلزم افادة العلم منها لا مطلقا واطراد الا
فادة منها ملتزم عند الخصم ولا يرد انه ح يكون متواترا اذ قد اعتبر فيه ان يكون خبر جماعة يفيد بنفسه وتعرض انه خبر
شخص واحد واما الايراد بانه يجوز ان يكون افادته العلم على خلاف العادة فاقول في جوابه انه لا نزاع لاحد فيه انما
الكلام في افادة العلم لا على خلاف العادة ثم دعوى انتفاء اللازم دعوى المتنازع فيه عند من قال بالاطراد كالجمهور
اللهم الا ان يقال المقصود من هذا الدليل ابطال تجويز مذهب القائل بالاطراد بل سيطل ذلك بالدليل الاتي فان ذكر
جائز بالاتفاق بل واقع اقول التناقض على من قال بالاطراد واما من لم يقل به فلعله يمنع كون الخبر الاتي يفيد
العلم فلا يلزم اجماع النقيضين ولم يذكر مثل ذلك في جواب دليل الخصم حيث قال ذكر اذا حصل في قضية امتنع ان
يحصل مثله في نقيضها عادة فان ذلك كما يمكن ان يقال في صورة تحقق القرينة الزائدة فللقائل ان يقول لا يجوز
ذلك في صورة تحقق القرينة الغير الزائدة ويمكن ان يقال الطراد افادة العلم من غير اطراد لا يكون ذلك الا من جهة ان نفس
لا يكفي فيه بل لا بد له من انضمام امر اخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا فرض ان الخبر الثاني بنفسه مع هذا الا
كان يفيد العلم ايضا ومن المعلوم انه لو لم هذا الانضمام الى كل خبر فتامل فيه واقول في الوجه الثالث المخالف بالا
جتهاد ان كان مخالفته بعد افادة الخبر بالنسبة اليه العلم فلا خلاف في خطئه وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادة
العلم في الجملة خطئه من خالفه بالاجتهاد وعند عدم حصول العلم له منه اذ قد عرفت انه يختلف الحال باختلاف جمهور
صفة الخبر والسامع والواقعة والخبر وهذه غير داخلة في القراين الزائدة ثم اقول خصوصية الخبر قد عرفت انها خارجة
عن القراين الزائدة وح نقول لعل الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصيته كونه نصا من احوال الخبر ليست داخلة
في تلك القراين وظاهر ان احدا من المسلمين لا يشك في ان خبره يفيد العلم بالنسبة الى جميع امته من المسلمين اللهم الا ان يخص
النزاع بمن عداه عليه السلام عما لو كان لعلموه اي عما لو كان كاذبا لعلموه عادة اما العقد الاول فمنهم من قولهم
مع علمهم بالكذب في مثله واما العقد الثاني فمنهم من جواب لانه حيث قال ذكر معلوم الانتفاء بالعادة اقول
والاظهر في الجواب كما وقع في بعض الشروح انه يقول ذلك خلاف الفرض واعلم ان هذا تواتر سكوتي نظير
للاجماع السكوتي والمراد بالخلق الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة
والا التحقيق في هذه المسئلة ان يقال ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل في عدم نقلها
كما اذا كان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما فاذا نقل احاد كان كاذبا قطعا اذ من المعلوم عادة انه لا
حامل لهم على عدم النقل لو كانت وان لم يكن من هذا القبيل بان كان لهم فائدة في عدم النقل او
خوف او غير ذلك فلا يعلم الكذب قطعا ثم يعد الصدق في مثله ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان بعضها
بعيدا في الكل فليس ببعيد في البعض ويحصل به الوجه فتامل جدا فلو ثبت انه لم ينقل فلعله

المنا هده اقول اشار بهذا السوال الى دفع ما اورده العلامه ونقله في شرح الشرح ولم يجب عنه من انه لا معنى لكون العمل
قطعيا بتقدير واحاد اتقدير لانه ان كان واقعا التصق باحدهما فقط ضرورة وان لم يكن واقعا فلا معنى لتسليم
كونه قطعيا على تقدير وذلك لان حاصل الكلام يرجع الى قياس من التشاكل التشنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم
فيخرج عن محل النزاع الا انه اشار في تقريره الى ان المقدمه الاستثنائيه مما ثبت عند الخصم فلو ثبت في الواقع يلزم خروجه عن البحث
وعن استمرارها بالقران اقول ان كان اعجاز القران لكونه في اعلى مراتب البلاغة على ما ذهب اليه المحققون
فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر فكون القران مستمرا اعجازا لا بعضي عن ذكر تكرر المعجزات
لكونهما سامعين اي جائزي الاصحاح فلا يلزم تعارض المتطعين فان قيل فيجب ان يعود كل من الفريقين عما يقول به الاخر
لتواترهما معا قلت كل قول لا يتواتر الا عند فريق واحد وهو واقع بمعنى انه يجب العمل لما قرر في القول السابق
المعتقد بوجوب العمل هو نوع المعتقد الذي وقع مسلم في هذا المقام هو وجوب العمل الذي ذكره المص قسطا في المتن
والشرح في الوقايع المختلفه اقول الفائده في ذكر الوقايع المختلفه التي لا تكاد تحصى ولا تكرر ذكره مره بعد اخرى
انه يصير بذلك اجماعا سكوتيا قطعيا ولا يرد ان الاجماع السكوتي لا افاد الظن فلا يعتبر في المسائل العلمية التي
لا بد فيها من العلم كهذه المسئلة على ما اعترف به المص وذلك لانا نعلم عادة ان مثل هذا الاجماع يكون قطعيا فان قلت
سلم ان هذا الاجماع يفيد القطع لكن نحوه لنا ونقله الينا خبر الاحاد فكيف يفيد القطع بالنسبة الينا والهم
يلزم اثبات الشي بنفسه قلنا قد اشار بقوله الى دفع هذا الاعتراض ايضا حيث ذكر الوقايع المختلفه التي لا تحصى حتى يكون
تواترا بالمعنى وبهذا اندفع ما يتوهم من ان يحمل بعض من هولاء المذكورين ليس بهذا ولا يتحقق الاجماع به وذلك لانه
قد اشار الى ان هذا اكثر من ان يحصى وذكره بهذه الجماعه على سبيل التمثيل وتصريح بذلك فيما يعلم اخر البحث
حيث قال الى غير ذلك مما لا يجري في ساحات النظر فيه الا التطويل على ان عدم الحاق بعض هولاء لا انعقاد
الاجماع به لا يقدح لان الكلام في انه اجماع سكوتي فانعقد الاجماع من سكوت البعض ولا بد ان يكون بعض من
بعد الاجماع به اذ بعضهم محققون لانعقاد الاجماع به قطعا واتفاقا فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال
والعمل به واما النزاع في الوجوب قلنا اجماعهم في الاحكام بخبر الاحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول با
لجواز دون الوجوب كما قاله ... لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كما سبق الاول قولهم لا لم قد
ذكر المص هنا منوعا ثلثة على الدليل المذكور مع الجواب عنها فالاول متوجه على قوله في الدليل تكرر العمل به
والثاني على قوله من غير نكير والثالث على ان الاجماع المذكور لا يدل على دعواكم وهي وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا
وهو المط كان بعد الاحاد الى النواحي فيه نظر لان تلك الاحاد صحابة مجتهدون والمرسل اليهم مقلدون
ليس لهم درجة الاجتهاد ولا يجوز للمقلد العمل بالرواية من عند نفسه والا كان مجتهدا فالارسال لتبليغ
الاحكام من حيث انهم حكام لا من جهة انهم رواة وقد نقل في شرح الشرح عن الامدي وغيره هذا الاعتراض
بهذا الوجه النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس هذا ما يدل عليه وقد قيل في الجواب عنه بان اكثر
الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها يستنبط الاحكام من الادلة فيتم ما ذكرنا
اقول فساده اجلى من البيان ولا يكفي في المسائل العلمية فيل قد مر ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل
بالظن وهو دليل قطعي اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المذكور المخصوص على كل حكم
يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن وذلك دليل قطعي اجمالي على كل
ما يدل عليه بالظن فقط انه ليس محلا للنزاع كيف وذلك جائز في مسائل الفروع لانعقاد الاجماع على
وجوب العمل بالظني فيها مع انهم قالوا لا يجوز ذلك في الفروع دون الاصول فالتوجيه الذي لا يليق

بكلامهم فتامل لكن اين وجوب العمل يعني انه لا نم انه لولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايده لجواز ان يكون
فائدته جواز العمل لا وجوبه او يكون وجوب الاظهار على كل واحد ليحصل من المجموع التواتر ولا يخفى انه يجب عدم
اجراء الظن في الاصول آت ههنا وقد عرفت اندفعه بالاول لا نم مفهوم المخالفه وهو ضعيف يعني ان المختار
ان مفهوم الشرط معتبر لهذا البحث كان من قبل من لم يعمل به ويمكن ان يق مفهوم الشرط عدم مجي الفاسق
وذلك اعم من مجي غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه
على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجي الفاسق بالخبر لا يجب التبيين فيمكن ان يكون قد يتبين اذا جاء
عادل بخبر وقد لا يتبين اصلا كما اذا لم يكن ههنا مخبر وفيه ان من قال بالمفهوم انما يقول به حذرا عن ارتكاب
اللغو في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظاهر اقول لا يدل الاية على وجوب العمل بل على تقدير جواز
العمل صح مفهومها وقد عرفت اندفاعه بعدم القول بالفصل بل انه لا يعنوا التعرية اقول ههنا
بحثان احدهما ان الايه وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقا على ما اعترف به المستدل لكن له ان يقول
هذا العام مخصص بما لا يكون قطعي المتن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب وانما
النزاع في العمل بخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعدية بظاهر الكتاب وثانيهما ان للمستدل ان يقرر دليله
هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لافادته الظن لوجب العمل بظاهر الايتين المذكورتين ولو وجب العمل
بظاهرهما يلزم عدم العمل بخبر الواحد لظنيته انتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به وما يلزم
من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا لكن اللازم من هذا التقرير عدم العمل بظا
هر الكتاب ايضا يلزم باتباع الظن اقول فيه بحث اذ لا يجوز ان يكون اللام في الظن ... المعلوم في
الظن وعدم متابعة العلم وهو الظن من تلك الايه ولا ينم الاستدلال والتوقف في حمله وعدم العمل
به واجب اتفاقا قيل كانه لم يعتبر خلاف الشيعه اذ قد مر انه اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء يتوفر الدواعي
على نقل مثله وشاركه في فيما يدعيه سائر الخلق كثير لفظ كاذب قطعا خلافا للشيعه اقول هذا لا ينافي ما
نقل عن الشيعه لان ما نقل عنهم انه لا يجزم بكذبه ولا يقطع به لا انه يجب العمل به فتدبر عدم التماثل
محل اصل الدليل على الاستدلال لا على القياس وانما ذكر ... ولا يجوز قياسها عليها دفعا للسوال المقدر
وما ذكره من منع التماثل اشارة الى ما لهجي من ان من شرائط الفرع ان يكون مساويا في العله لعلة الاصل
فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة اي نوعها او جنس العلة لهذا قول لعل العلة في الاصل كونه ظنيا في
تحصيل القطعي العقلي الصرف دون الشرعي وهذا ليس بمشترك وهذا يرجع الى عدم اشتراك علة الحكم جمعهم
فقالوا ولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا الا ظهر ان يقول صدقه مظنون واقول عكس تقرير الدليل بوجهين
احدهما ان صدقه ممكن وكلما كان كذلك يقتضي الاحتياط العمل به والاحتياط واجب وتوجه عليه منع كون
الاحتياط واجبا ولهذا لم يجب الصوم يوم اخر الشعبان اذا كان مسكوكا فيه واما وجوب صوم يوم الشك
من اخر الرمضان فلان الاستصحاب لا للاحتياط على ما مر وايضا يمكن منع ان الاحتياط يقتضي العمل به كما لو
كان العمل به حملا بما هو حرام في نفسه كالقتل وثانيهما انه قياس حذف ذكر الاصل كما ذكره ولا يخفى عليك ان
ما ذكرنا من الايرادين على التقرير الاول يرد على هذا التقرير ايضا مع ما يذكره الش من الوجوه وعلى التقدير
الاول لا يرد الا ما ذكرنا فيحمل المحل عليه تقليلا للاعتراض بقدر الامكان وقد يق ان ذكر الترك وقد يق
يجوز ان يكون ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليمهم العبادات اي في تحريم الكذب يعني ان ذكر في المتن
اشارة الى الدين او الى تحريم الكذب اقول وانت نعم انه ذكر الاحتمال كما يجري في الكافر يجري في الفاسق

السني

فلا للحجاب

ح لا يصح حكم الاصل الخ وجوابه ان هذا في الفاسق غير مضبوط لنظيره الرخصة في الشرع لحكم المشقة لان
السفر مضبوط ولا ينافي ذكرهم لها الجمال في الحضر كالبدع الواضحة الخ ان المراد بالبدعة غير الفسق حيث
جعلوه مقابلا له بل المراد منه على ما يشير اليه الش القول المستند الى شبهة وهي اما واضحة ان لم يكن
للشبهة قوة يعذر بها صاحبها واما خفية مستنده الى شبهة قوية ولذا قال احد شارب النبيذ فان
قلت لو لم يكن فاسقا فكيف حده مع ان هذا الحد حد له من جهة انه فسق قلت لعله جعله من قبيل ربط الاحكام
بالاسباب وكان من جملة خطاب الوضع واما قبول شهادته فمبني على انه لم يكن فاسقا وكان مقيدا بعدم جنبه
والكذب في مذهبه حرام فيحصل الوثوق بشهادته على ملازمة التقوى والمروءة عن مجمع اقول عدل
عن المشهور وهو قولهم كيفية راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة لان قيد ملازمة التقوى والمروءة يغني
عن قيد الراسخ لان الحال فقط ما لم يكن راسخا لم يكن حاملا على ملازمة التقوى والمروءة وقوله ليخرج الفاسق
من باب الاحتصار اي ليخرج الفاسق وتارك المروءة فلا يلزم كون تارك المروءة فاسقا ويكون منافيا لما
صرح به من ان الفاسق ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها او يقال اطلق الفاسق على ما يساوي تارك المروءة تغليبا
ثم ذكروا العدالة وان كان مصادفا عن ذكر الاسلام لكنه غير ضائر اذ لا حذر في استغناء العدالة عن الاول
الخ لما اختص المقام الاول بدلائل تختص به افرزه عن العدالة وجعله مقاما مستقلا اقول وعلى ما ذكرنا
يندفع ما في شرح الشرح من ان اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام اذا كان في صدد الاعتراض على ما هو
الظ والمراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر ويدخل فيها الاصرار على الصغائر واما الصغائر اذا لم يقع
على وجه الاصرار فمكفرة بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بترك المروءة ان
يعمل ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة سواء كانت صغيرة كسرقة لقمة او مباحة واراد بها ما يساوي
ول المكروه كاللعب بالحرام ثم المراد بالكبائر ما ذكر الله في بيان تعداد الكبائر الكفر مطلقا والمراد بالبدعة البدعة
الواضحة اذ قدم ان شهادة اهل البدعة الخفية مما يسمع فالرواية اولى بذلك وايضا قد مر انه مما قيل روا
يته اتفاقا وقوله اذ هؤلاء لا يقبل روايتهم تعليل لما تضمنه الكلام اي يجب اخراجهم لانه لا يقبل روا
يتهم لخروجهم بهذه القيود فلا يتوجه ما في شرح الشرح الانسب بالاحتراز ان يقال اذ هؤلاء ليسوا عدولا
لم يرجعها العرف وبلوغه مقطعا سمع العم ولا يذهب عليك ان هذا مختلف باختلاف الصغائر
فالصغيرة التي لا تحرز عنها غالبا اصرار ما يتحقق باكثر مما يتحقق به الاصرار على ما يرتكب نادرا
ولانه خاص عطف على قوة الدواعي عليه وقد يعارض بان الخبر لما كان عاما فبالاحتياط احلى
وانت تعلم ان قوة هذه المعارضة ليس في مرتبة الادلة فلا يصلح ان يعارض به لنا الادلة حول العف
اقول فلا مرد من العلم الاعتراض على دليل من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد بها تنتهي الايتين بانه لمنط
لا دال بالنظر على ما هو اصل وانه لا يحتمل وقد احاله الى ما قبله وههنا قد استدل على هذا الاصل وهو
عدم العمل بخبر مجهول الحال بها وجعل هذا الا يدفع صريح فليتامل فيه ، فاما الاسح لظهور
عدمها ما لم يتحقق اراد بظهور العدم عدم الشعور بامارة الوجود فالمراد بظهور عدم الفسق ان
لا يدل دليل على وجوده واشار اليه الش بقوله اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا اي لم يوجد ما يدل
على فسقه وكذا المراد بما نقل بقوله قالوا اثالثا هو ظاهر الصدق انه لم يوجد ما يدل على كذبه وذكر
سائغ بينهم اقول وبما قررنا يندفع ما في شرح الشرح حيث قال وههنا بحث وهو انه لا يلزم من ظهور عدمهما
سوى ظنه فاذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكانه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد واما حمل

الظهور على ما هو بحسب الخارج وح يتميز عن الظن لانه انما هو بحسب العقل على ما قيل في دفع هذا البحث
فتعسف ظ لا يخفى وجهه فلا يجب السبب هذا مبني على ما في بحث مفهوم الشرط انه اذا ثبت كونه شرطا
لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذكر هو معنى الشرط وقد اعترض عليه بانه لا يعني انه يكون شرطا لجواز
استعمال ان في السببية واجيب بانه لا يفيد الا ما علم تعدد اي الا السبب فقط واما علم تعدده بعدده فلان الاصل
عدم التعدد اقول ذكر السبب وقع سندا للمنع ولا يكفي دفعه في تمام الدليل ولو قيل كلمة الشرط كثيرا ما تستعمل
فيما لا يخلو عنه من الطرفين اصلا كما اذا قيل ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه وقد تستعمل فيما كان المصدر بكلمة
الشرط معلولا كما اذا قيل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة اندفع الجواب ولهذا قال المص في شرح الكافية
عند قوله وكلم المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني والمراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم وذكر
لتساوي ما ذكرنا من الامثلة فالحق لشرح الشرح هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب
رفع اللازم الا انه الزام على العاملين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من ان انتفاء السبب المعين لا
يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب الا انه يمكن تخفيفه بما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم
لان الجهل بالعدالة والفسق ايضا سبب للمنع اقول وبما نقلنا عن الشرح يندفع هذه البحث وذلك لان
الاصل عدم تعدد السبب وما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم ففيه انه اول النزاع فان من قال ان خبر
المجهول الحال يعمل به وكان معتبرا كيف يسلم ان الجهل ايضا سبب لوجوب التثبت كالعلم بالفسق وما ذكر من دعوى
العلم ليس على ما ينبغي ولانه اي الفسق اكثر لو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل وهذا ظ لكن
في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية كما في شرح
الشرح اقول فيه بحث لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة على ما مر لم يكن الصبي اذا بلغ بلغ عدلا ما لم
يصر ملازمة التقوى والمروءة ملكة راسخة وعلى هذا يحصل الواسطة بين العادل وما يقابله من الفاسق
وتارك المروءة ولا فائدة فيه واقول العدالة ملكة يتوقف على امر واحد كان اصلا وراجحا بالقياس الى ما
يتوقف على امور كثيرة لانه اسهل وجودا واقرب وقوعا وايضا الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة
لا يتحقق بدون فعل الواجبات والاصل في الحوادث العدم وكذا فيما كان تحققه بعدم امر ما بالنسبة الى ما كان
تحققه موقوفا على الوجود والظ ينبغي ان يراد بالفسق ههنا نقيض العدالة لان بناء هذه المسألة على ان
الاصل الراجح هل هو العدالة او نقيضها فان كان الاول فيعمل بخبر مجهول الحال وان كان الثاني فلا
يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم او ترك واجب او ترك مروءة ام لا بل بان لا يصير الحالة
راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وهو ترك المروات وظ ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى
وجودها بل الوجود طارئ عليه وانت تعلم ان هذا الوجه الاخير منطبق على كلام الشرح على غاية الانطباق
وبه يحل ما استشكل به في شرح الشرح فتامل وقد قيل في توجيه كون العدالة طارية ان مقتضى العدالة التزام
تكاليف الشرع وهو ليس صفة جبلية في الانسان ومقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهو غريزي
في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه فالمراد بالاصل ههنا الرا
جح لا المستصحب اقول لا يذهب عليك ان الظ من الطريان ان يكون الاصل بمعنى المستصحب وقد يعارض هذا
بما روي ان كل مولود يولد على الفطرة فتامل فيه لان ذكر ليس محل النزاع اقول فيه بحث لان الدليل
قياس ولا يكون المقيس عليه عين المتنازع فيه وكيف يدعي المستدل ذكره والجواب ان ليس المراد انه عين
المتنازع فيه بل انه ليس مما لم مع انه شرط للقياس على ما مر والدليل عليه انه فسره بما يشترط فيه عدم

الفسق وظاهر انه اعم من خبر الواحد   ولم نعلمه كما في تعديل شهود الزنا بل علم الزيادة الظن لا يثبت اذ يكفي
في شهادة هلال رمضان واحد عند البعض وبعضهم يعدلهم الى اثنين بالاتفاق واجاب عنهما في شرح الشرح
بان كلا منهما حد ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة
رمضان انما يثبت لخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات وقيل في دفعه الاحتياط
انما شرع فيما يثبت وجوبه كما في الصلاة المنسية او كان سببه هو الاصل كصوم ثلاثين من رمضان واما ما يحتمل
التحريم كالصوم عند الشك في هلال رمضان فلا احتياط على ما مر في بحث السنة اقول الظاهر ان سقط كلامه على
في الجواب قوله انما يثبت لخصوص نص ومعناه انه ذكر من قبيل المستثناه ولا يقدح في كون الاصل ما ذكر
على ما هو المدعى واما ذكر الاحتياط فنوع منه على ان المنقول لا يدل على انه لا احتياط فيما عدا المذكورين
اصلا بل معناه ان الاصل في الاحتياط ذكره   واجيب بالمعارضة بانه اخبار اقول يمكن ترجيح القياس
الاول بان الشهادة اخص من الاخبار وكان مشتملا عليه مع زيادة فالجامع في الاول اتم وتوضيحه ان الا
ول كقياس زيد على عمرو والثاني كقياسه على فرس مثلا هذا ان قرر الدليلان على صورة القياس ولا يخفى
عليك التوجيه اذا حملا على صورة الاستدلال دون القياس ولا يخفى ما في نسخ الشرح من وضع لفظ الثاني بدل
لفظ الثالث عند قوله القائلون بالمذهب الثاني ولعل منشاه تعدد المص دليل المذهب الثالث عاد
لدليل المذهب الثاني وكانه سماه ثانيا بناء على ان دليله مذكور في المرتبة الثانية وفي هذا النوع تنبيه على ما وقع
من المص من المسامحة في تعدد دليل المذهب الثالث عاد دليل المذهب الثاني   لا يكفي الاطلاق فيهما
بل يجب ذكر السبب اقول الظاهر ان مراده انه لا يكفي الاطلاق المحض بل يجب ذكر السبب اذا كان هناك ابهام يوهم
مقامه مثل ان يقول الجارح او المعدل هذا مجروح عند الشافعي مثلا او قال عند الحاكم الموافق في المذهب
الذي يعلم حاله هذا المجروح او سال الحاكم عن جرحه مع ظهور مذهبه عند ذكر الجارح فان السؤال قرينة ظاهرة
على ان مراده الجرح في مذهبه الى غير ذلك وبما قررنا سدفع ما زعم البعض عند قول الش فيقول مهما اطلق في
محل الخلاف كان مدلسا انه لا يلزم التدليس عند احد هذه الامور ولا عند قوله بانه قد يسمى الجرح على اعتقا
ده فيما يراه جرحا بانه اذا كان مذهبه مخالفا لمذهب القاضي وهو يعلم ذلك فاذا سئل القاضي عن جرحه
فاجاب بما هو جرح على مذهبه فظاهر انه مدلس اذ معلوم ان سؤال القاضي انما هو عن الجرح على مذهبه لا ما
هو جرح عند الجارح وذلك لان هذه الصورة خارجة عما نحن فيه اذ فيها ذكر السبب حكما وان لم يذكر حقيقة
فتامل ثم اقول بناء هذا بل بناء جميع ما يذكر في هذا القول على انه يجب ان يكون الجرح والتعديل على مذ
هب الحاكم وانه لا يكفي في الشهادة ان يكون الشاهد عدلا في مذهبه ان لم يكن عدلا في مذهب الحاكم وكذا
الحال في تعديل الرواة وجرحها بالنسبة الى المجتهد وذكر محل تامل اذ الظاهر ان المعتمد مذهبه وان ارتكب
ما هو محرم في مذهب الحاكم او المجتهد اذا شهد او اخبر حصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام في جميع المذا
هب وارتكاب ما ارتكبه ليس لعدم مبالاته بالدين حتى يسيء الظن على قوله وقد عرفت ان ملاك الامر في
باب الشهادة والرواية ذلك فتامل   واجيب اولا بانه قد يسمى الجرح قال في شرح الشرح الظا
ان قوله واجيب جواب عن التمسك لكن تصرح الش في اخر كلامه بالوجهين بنفي التدليس ربما يشعر بانه دفع
لهذا الدفع لنفي الجواب المذكور اولا ثانيا وقد يعترض على الش بان عدم معرفة الخلاف يابى البصيرة
بحال الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة معرفة ما يعا على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف اقول اما
ذكره في الشرح بقوله فهو مدفوع بما تحقق في تخصيص الدعوى في مذهب القاضي فيصير مذهب القاضي بعد

فذلكه انه مالا

هذا

هذا انه يكفي الاطلاق في التعديل والجرح فيما عدا صورة الخلاف يعني اذا كان عدلا بلا خلاف يجوز له الاطلاق
في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق في جرحه اما اذا كان عدلا في مذهب مجروحا في اخر فيجب عليه ذكر
السبب فالقاضي في هذه الصورة يوافق لمن اوجب ذكر السبب ولا يخفى ان بهذا التوجيه يصير مذهب القاضي مغايرا
لما نقل عنه عند تحرير الخلاف وبيان المذاهب واما ما ذكره بقوله واجيب اولا وثانيا فانه اعتراض على قوله فيقول
لكن الغاية على ما ذكره من التعليل على تخصيص الدعوى وانه في صورة الخلاف يجب ذكر السبب ولا يكفي الاطلاق بانه لو
اطلق في هذه الصورة لزم التدليس وهو خلاف العدالة المفروضة فظاهر ان هذا لا يضر القاضي في الاكتفاء بالاطلاق
بل فيما ذكره من علة انه لا يكفي الاطلاق في صورة الخلاف وانت تعلم انه لو علل التخصيص المذكور بما ذكره السائل بان يقول
في صورة الخلاف لو اطلق فلا يكفي اذ ربما جرح بسبب لا يراه الحاكم لما اندفع عنه الجوابان فالجواب ان دفع خصوص
التعليل على عدم كفاية الاطلاق في صورة الخلاف ولم يرد ذلك شيء مما ذكر سائلا اذ لو خصص الدعوى لا بالعلة المذكورة
بل بما ذكره السائل لتم الكلام واندفع عنه ما يتم الكلام في ان ذكر التخصيص خلاف ظاهر ما نقل عن القاضي وبما قررنا ظهر ان
قول شارح الشرح لنفي الجواب المذكور اولا ثانيا محل نظر بل توجيهه ما ذكرنا واما ما قيل في توجيه الجوابين انهما جوا
بان لما استدل به القاضي وفيهما اشارة الى دفع ما دفع به الجواب الاول وهو قوله مهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا فلا يخفى
ما فيه من الضعف وذكره وذلك ظ ثم اقول كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب في الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي
عادلا في مذهب الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته في مذهبه وقد علمت انه يكفي ذكرا ان المقصود من اعتبار العدالة ان يكون بقوله
لحصول الظن بخبره ولا يتهم فيه بما يدل على قلة مبالاته بالدين والكذب حرام في جميع المذاهب ثم اقول الاعتراض الذي ذكر
سدفع بان المقصود من الجوابين ليس الا دفع التعليل الذي ذكره المجيب لاجل انه في محل الخلاف لا يكفي الاطلاق بانه مستلزم
للتدليس وذلك بمنع لزوم التدليس مستندا بما ذكر واما انه يلزم محذور اخر وهو كون العدل المعدل او الجارح غير عارف
بحالهما ولم يكن له بصيرة كاملة فيهما فمحذور اخر ولزومه لا يضر المجيب وما قيل في الجواب عن الاعتراض بانه يمكن ان يكون العدل
معلوما في اسباب الجرح والتعديل فاقول لا يسمع في دفع الاعتراض وذلك لانه اذا كان كذلك فيحتمل ان يكون معلوما لمن لم
يكن اجتهاده موافقا لراي الحاكم او المجتهد هذا ولا يذهب عليك انه لو قال الش اولا لخطر بباله تدليس ولا خطر لكان احسن
ليكون مشتملا على السندين فتامل   وكثرة الخلاف فيه ليس المراد منه انه لما اختلفوا فيه فلعل العدل الجارح او المعدل جرحه
بسبب لا يراه الحاكم او المجتهد سببا له كما اشار اليه انفا والا لم يكن الجواب الذي يذكره منطبقا عليه بل المراد منه كما يظهر
من نظره وهو الا القياس منزولة انه امر مخفي فلعله غفل عنه لخفائه فاجاب بانه عدل والعدل لا يجزم لشيء ما لم يعرفه كما
هو فتامل   اما الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح ونرد ان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل لا يؤدي الى التقليد
لعدم الاختلاف في اسباب التعديل واعترض عليه بان اصحاب كتاب الجرح اسبابا للعدالة والاختلاف فيها احتمال
فيها والاولى ما ذكره الامام في البرهان والغزالي في المستصفى في الاستدلال على ان اسباب الجرح لكثرتها لا تنضبط
فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة عزيزة وجود مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يعسر ضبطها او
يعسر والجرح منزلة علام له يكفي فيه انتفاء شيء من الاجزاء او الشروط كذا ذكره في شرح الشرح وقد قيل في الجواب عن الا
عتراض المذكور بان اطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب الجرح ما هو متفق في الجملة واسباب الجرح مختلف فالعمل بقوله
من غير ذكره سبب الجرح تقليد له في معتقده واطلاق المعدل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق اصلا
الحكم محض غير معتقد لمذهب وح لا يكون اختلاف في المعدل فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عمل بالاجماع اقول كون الاطلا
ق في الجرح يقتضي علمه بفسقه في الجملة والاطلاق في التعديل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق اصلا حكم
محض ولعله توهم ان العدالة رفع للجرح فاذا اطلق في الجرح وفهم منه الايجاب الجزئي فهم من الاطلاق في التعديل

رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي يعني انه لا يكون بمجرد ما في شيء من المذاهب اصلا وليس كذلك ثم اقول ما ذكر
من الفرق في حجة الشافعية الجاري في صورة الرواية دون الشهادة اذ التعليل لا ينافي القضاء والحكم والظاهر ان العلة
عامة شاملة لهما معا ولعل الامام قصد به التهم لكثرة المصنع فيها اقول ما ذكره المصنف لا يتم بانتفاء المانع الخاص
وظاهر انه لا يدل على وجود الحكم وذلك لان المصنف مانع مخصوص من الاطلاق عن تحقق الجرح ولا يلزم منه عدم تحقق
الموانع مطلقا فيه ولعل المانع ما مر من ان اسباب الجرح فيه خلاف فتامل والمسئلة اجتهادية اقول لا يخفى عليك
بعد ما ذكر في الكتاب وما قررنا ان الباقي بعده هو مذهب الامام فتذكر اذا تعارض الجرح والتعديل احرازا عما
اذا لم يتعارضا كما اذا اخبر عدل عن عدالته في وقت كذا والاخر اخبر عن فسقه في زمان قبله او بعده ثم اعلم ان الشيخ
بظاهره لم يوافق المتن لان الواقع فيه هكذا وقيل بل الترجيح ومعناه ان الحكم هو الانتصار الى ترجيح احدهما بسبب
اخر يظهر وقد ينبغي ان يحمل قول الشيخ وقيل بل التعديل انه قد يقدم التعديل لا ان الجرح مقدم دائما حتى يوافقا
ثم اعلم ان ههنا يحتمل صورا اربعا لانه لا يخلو ان يعين الجارح السبب ام لا بل اطلق وعلى الاول لا يخلو اما ان يعين المعدل
اولا وعلى الاول فاما ان ينفيه يقينا اولا والمصير الى الترجيح انما هو في صورة واحدة منها وهي ان يعين الجارح السبب
اي سببه وينفاه المعدل يقينا وفي الثلث الاخر يقدم الجرح ودليل الشيخ فيها ولكن المذكور صريحا فيه صورتان
فيها صورة واحدة من الثلث التي يقدم فيها الجرح واشار اليه بقوله هذا اذا اطلق في الصورتان الاخريان الباقيتان
يستفاد من الصورة التي يصار فيها الى الترجيح حيث قال انه اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل يقينا
اذ يفهم منه انه اذا لم يعين المعدل اصلا او نفاه لا يقينا كان حكمهما مخالفا لهذا الحكم وهو المصير الى الترجيح بل تقديم
الجرح فقوله هذا اذا اطلق وقع على السبيل التمثيل وانما خص به تنبيها على ان التقديم بالوجه الذي ذكره للجرح في
هذه الصورة اظهر فتامل وعلى هذا اندفع ما اورده على الشارح في شرح الشرح ان الشيخ غير مطابق للمتن اولا وان
كلام المحقق حيث قال هذا اذا اطلق ليس على ما ينبغي لعدم تناوله لما عين الجارح السبب لكن لا يعينه المعدل او
نفاه لا يقينا انها فتفكر وكذلك التدليس من المعاريض ليس بجرح اي ليس بسبب جرح اذ معلوم ان التدليس الصادر
من شخص ليس جرحا صادرا من الاخرة واما الحد في شهادة الزنا فيحتمل الامرين اي لا يكون الحد جرحا اولا
يكون جرحا سببا للجرح واما خلاف البسملة ومسائل الاصول فالظاهر انه سبب للجرح لانه يعني الجرح كالتدليس والمتقدم انه ليس
سببا للجرح مركبه كما ان التدليس سببا للجرح من يتعلق به والامر في العبارة هين مما يعتد في الاجماع فلم في بحث الاجماع
ان المجتهد المبتدع اذا لم يكن بدعته يتضمن الكفر ان كانت بدعته واضحة ففي العجب اعتبار قوله في الاجماع اختلاف
ومذاهب ويفهم منه انه اذا لم يكن واضحة بل خفية فيعتبر قوله بلا خلاف ولم يذكر هناك مثال البدعة الغير الواضحة
وقد يسمى في بحث الخبر بانه مثل الخلاف في البسملة والخلاف في مسائل الاصول والاعتقاديات كزيادة الصفات
فصدق انه يعتد في الاجماع في الجملة وانما يحمل حواله الى بحث الخبر ليعتد في الاجماع اولا فهو اولى بان يحمل التعديل
اشارة اليه فصل هو من راى اي مسلم صحب الرسول اما القيد الاول فاكتفي عن ذكره لشهرته واما الثاني فيفهم من
قوله وان لم يطل صحبته فعلم منه ان مطلق الصحبة لازم وح لا يرد النقض بالاعمى الجواب لم الملازمة بينهما
اي بين اهل الجنة واهل الحديث بالنسبة الى الجنة والحديث وفي بعض النسخ منهما وهو الظاهر ولم يتعرض لدفع
اجوبة المتهم عن دليل الخصم اكتفاء بما حصم بقوله ولا يخفى اذ بعد ذلك يسهل الجواب ثم لا يخفى انه لم يتعرض الى
الدليل لمذهب من قال اشتراط الامرين فيه ظاهر الا قطعا لانه مبهم اقول بعد هذه العبارة يشعر بان خبر
العدل في عدم دعوى العدالة نفسه يفيد القطع وليس كذلك لما مر وتوجيهه ان القاطع قد يطلق لا على المعنى المشهور
وذلك لان القاطع كما يطلق في المشهور على ما يرفع اصل الاحتمال كذلك يطلق احيانا على ما يرفع الاحتمال

[illegible]

الناشئ

الناشئ عن دليل صرح بذلك بعض المحققين في شرح المنهاج اقول فالمراد بالقاطع ههنا هذا المعنى يعني لما طعن ههنا
التهمة وهي دليل الكذب فلذلك لا يبقى حال الاحتمال فلا يكون قاطعا بهذا المعنى الاخير كما انه ليس بقاطع بالمعنى المشهور
واراد بالظن ما يقابله تحقق ولا يعف اقول الوجه هذا الدليل لا يدل على انه لا يجوز العمل بالظن مطلقا وظاهر انه جرح
الاخر لا يحمله قطعا فالاظهر ان لا يجعل يحمل ما تقدم اشارة اليه انفا فيحتمل للولاء ما للولد اقول كلمة
ما في المثالين عبارة عن الرواية وقوله ما للولد يعني الحديث الحاصل له فهذه اللام هي لام الاختصاص لا
اللام التي يدل على المعنى المقابلة لكلمة على الدالة على الضرر بل هذه هي اللام الداخلة في المثال الاول على الوالد
وعلى ما قررنا يظهر انه ينبغي ان يقول في المثال الثاني فيحتمل ما للعدو وعلى العدو وفي العبارة قلب فتدبر
بقوله عليه السلام نضر الله اقول يمكن اجراؤه في غير المذكور وذلك لانه علق حكم المدح بالوصف المشعر بعليته فيعلم منه
ان كل من يحمي فيه ذلك الوصف كان ممدوحا او يقع وصف النكرة عاما موصفة الجنس مثل وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه فيفهم منه العموم ومعناه كونه موافقا للمعاني في الحكم ذكره في المنهاج وشرط ابو حنيفة
فقه الراوي ان خالف خبره المروي القياس محتجا بان دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضي انه لا يعمل
وعدالة الفقيه بقوله تعارضان فلا بد من مرجح وفقه الراوي ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق وان
كان خلاف القياس لان دلالة العدالة على الصدق اكثر من دلالة الخالفة على خلافه فيكفي اشتراط العدالة وجمعا
نقلنا ظهر ان كلام الشرح لا يخلو عن قصور عن الوفاء بالمراد وقد يقع عليه بانا لا نم انها اكثر في غير الفقيه فلا يكفي
سلمنا لكنها لم يشرط الفقه لكذب غير الفقيه بل لاحتمال خطائه في فهم مراد النبي عليه السلام فلا يرجح جانب
القبول بمجرد العدالة فيشترط الفقه لترجح اقول الاولى ان يرد بما قررنا ان القياس كثيرا ما يكون خلاف الخبر على ما
سبق وقد ينبغي بقوله اقول هذا بناء على ان الظاهر من حال الصحابي ان لا يروي من غير الصحابي ثم الجواب عن
قول القاضي يشير اليه وذكر بانه لو العدل لا يجزم بالنقل عنه عليه السلام من غير ان يكون الناقل عدلا
او هنا هذه اقول هذا مع قصور لفظ السماع بعيد غاية البعد الجواب منع الملازمة لان ذلك انما
يكون الطريق قطعيا اقول وانما المروي ظ لا ينفي فعلى تقدير قطعية الطريق يمكن المخالفة واراد الشيخ علمه
اي سواء قصد اسماعه او اسماع غيره يدل عليه قوله وان لم يقصد اسماعه قال قال وان كان الظاهر هو
القسم الاول ولا بعد ان يقع اذا لم يقصد الشيخ بالقراءة اسماعه اصلا لا فقط ولا مع غيره لم يتحقق الاجازة
ولم يصح الرواية عنه لمن لم يقصد اسماعه مطلقا وصورة اجازة الشيخ له ان يقول له الشيخ اجزت لك ان
تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي وصورة المناولة ان يقول خذ هذا الكتاب واروه عني ما فيه او
حدثت به ما فيه وصورة الكتابة ان يكتب له اني اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح عندك
انه من مسموعاتي قال الحاكم القراءة اخبار اي القراءة على الشيخ مع سكوته اخبار عن الشيخ عادة فيصح اجزي
بلا قصد القراءة وعلى انه يجوز اخبرنا مطلقا وجدنا ائمتنا ونقل الحاكم ذلك عن الائمة الاربعة وهو ان
يقول اجزت لك ان يروي عني كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي اقول لفظ كذا انما اشارة الى ما
قرأ الشيخ على غيره واشارة الى قوله ما صح عندك انه من مسموعاتي بمجرد العبارة فتدبر وان كان هو
الاخبار لغة الاخبار لغة افادة الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والتحديث في معناه وعند البعض خلاف
ذلك لان حدثني واخبرني يفهم منه الكلام اللفظي عرفا والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول انبأني لشيوعه
في الاعلام ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله وكذا لا مدخل للتعيين وعدمه وانت تعلم انه ليس
المراد الاجازة لجميع الموجودين بلا اشتراط بل المراد الاجازة لكل من له شرائط الرواية على ما مرت

عنى بد

مفصلا فقد علم بذلك اى بانه عليه السلام برسل كتبه مع الاحاد مع انهم لم يعلموا ما فيها بطلان ما يقوله ابو
بكر الرازي من انه انما يجوز ذلك اذا كان الحامل عالما بمضمون الكتاب قياسا للرواية على الشهادة وقد علمت انه
يحتاط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فلا يتم القياس واقول بهذه الصورة داخله في المناولة او الكتابة
وقد جعلها قسيما للاجازة فلا يلائم هذا المقام ولتوجيهه انه يقول الشيخ اخر البحث انه لا فرق بين الاجازة وبينهما
فالدليل الدال على جواز احديهما في قوة الدليل على جواز الاخرى فتامل قالوا ولا اذا قال حدثني فقد
كذب اقول لا يخفى عليك ان سياق الكلام يقتضي ان يكون ذلك دليلا على انه لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا كما
في الدليل الذي يذكره لكن لا يخفى عليك انه لا يدل الا على نفي صحة هذا اللفظ الخاص او ما يرادفه كما لا اخبار
وقد نفاه الاكثر وكان مخالفا للعرف ولم يدل على نفي صحة مثل الانباء على ما مر فتامل ويحمل تنزيله ذلك على
المبالغة لا على ما حمله راوي كلامه من انه لا يجوز احدهما مكان الاخر نقلوا عنه احاديث في وقائع متحدة
بالفاظ مختلفة متحدة صفة لا احاديث والمعنى انه نقل عنه احاديث متحدة في المعنى بالفاظ مختلفة في وقائع كثيرة
في كل واقعة منها نقل احاديث متحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد في كل واحدة لان الاصل
عدم الزائد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحو كذا اقول يمكن ان يقول الخصم هذا لنا لا علينا اذ لو
صح النقل بالمعنى لكفى قوله كذا ولا احتاج الى قوله نحو كذا والجواب انه ذكره لئلا يتوهم ان ذكر لفظ النبي عليه السلام
ولكن رفع هذا التوهم ليس امرا واجبا حتى لا يجوز النقل بالمعنى بلا اشعار ان المروي ليس عبارته كما قطعا وربما
يناقش على هذا الدليل وعلى الدليل الذي يذكر بعده بانه عند التردد او العصر بالنفي يمكن العمل بالجواز اذ ليس
فيه كذب ظاهر او لا تدليس فاذا يجوز في هاتين الصورتين لا يلزم تجويزه في غيرهما مما يتوهم ان ما روي عبارته
فيلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي لا في كلامه عم فتامل ان المقصود في التخاطب انما هو المعنى اي اذا كان
الغرض متعلقا بسان المعنى لا يحافظ الفصحاء ايضا كما في نقل الاحاديث اذ تلك في الحديث غير لازم ويمكن
ان يقول ايضا بالموجب اي بما هو مقتضى الحديث وموجبه في زعمكم وهو انه وجب الناوي كما سمعه ومع ذلك
لا يفيد مطلوبكم اذ في صورة حفظ المعنى وبادية ولو بلفظ اخر صدق انه ادى ما سمعه فان قلنا الامر دلالة على
الوجوب بل المسلم انه دال على الاولوية ثم سلم دلالته على الوجوب اي وجوب الناوي كما سمعه لكنه عم في العادي
والسماع بانه اعم من ان يكون باعتبار ذاته او باعتبار المعنى الجواب ان فرض تقريرها اقول يمكن تقرير
الدليل هكذا لما اختلف العلماء في معاني الالفاظ فيمكن ان يحمله الراوي على معنى محتملا بمذهبه ويضع لفظ
اخر موضعه يدل عليه ويعلم فح اذا نقل ذلك اللفظ الى المجتهد كان اجتهد في لفظ لا في لفظ النبي بل نقل
كان لحيث لو نقل اليه لفظ النبي لم يحمله على ما حمل بل على معنى اخر فح كان مقلدا للراوي وذلك مناف للا
جتهاد ولا يخفى انه عند هذا التقرير اندفع ذلك الجواب نعم يمكن ان يقول العادل لا يحرم بان ما نقله كلامه عليه
السلام في محل الخلاف والا كان تدليسا ولا يبعد ان يقال في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم جواز النقل بالمعنى
ولا يرتفع المعنى بالشك والفائدة قبول رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وكذا يجوز للحاكم العمل
بشهادة كل واحد منهما بدلالة معا في وقائع فان قلت كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعا ان احدهما كاذب
فيلزم المجتهد العمل برواية الكاذب وكذا يلزم الحاكم العمل في مرافعة بشهادة من علم قطعا كذبه وذلك
غير جائز قلنا انما لا يعتبد في الاجتهاد الا ان يعمل في كل خبر معين برواية من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه
وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين يعني انه يجب العمل بما هو مقتضى اليقين الذي كان لا بما هو مقتضى
ذلك الشك الطاري لا يعني انه نفي اليقين الذي كان ولم يزل بالشك اذ لا شك في ان الشك ينافي اليقين

ونظر

ونظر بانه يزول اليقين الذي كان واما انه يجب ان يعلم ان الاخبار التي وصلت الينا يجمع رواتها عدول معا
فغير لازم بل يكفي ان رواتها عدول ولو بدلا لا معا لكنا متعبدون بان في كل خبر لا بد ان يكون راويه عدولا
معا ولا يكفي عدالتهم بدلا والفرق ظاهر وليس فيه تحكم واذا عرفت الحال في الرواية فقس عليها الشهادة ولا دليل
فيه على وجوب العمل اقول يمكن تتميمه بعد تسليم احدهما ان ذلك الواقع لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا
وبيانهما ان من قال بالجواز قال بالوجوب ولم يكن قائل بالجواز والوقوع لم يكن قائلا بالوجوب وذلك كلام
في وجوب العمل بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حجة والجواز لا ينفك عن الوجوب
بالاجماع فصار واجبا بالاجماع فيثبت وجوب العمل من اجماعين فتدبر والمعنى بان يقول في الشها
دة شهدت على فلان وهو عن فلان اذ لا يجوز في الشهادة تعدد الاصل بخلاف الرواية والجواب من طرفهم
لم يجب بانه قياس للرواية على الشهادة لان هذا قياس للمجتهد على الحاكم لا للراوي على الشاهد فتامل اذا انفرد
العدل بزيادة في الحديث اقول المراد بالعدل ما يساوي التابعي والصحابي وغيرهما لكن المسئلة مفروضة في خصو
ص غير الصحابي ولهذا قال مجلس السماع وكذا ذكر السمع في جواب قالوا وكذا يقول الراوي الاخر اذا كان واحدا
ايضا اي موافقا لهذا الراوي في العدد لكنه كان اكثر ذكاء واقوى حفظا وابعد سهوا من هذا الراوي فحكم حكم
ما اذا تعدد الرواة وح نقول في تقرير دليل المخالف فنسبة الوهم اليه لعله لزكائه ونقصان ضبطه اظهر هذا
واما صورة مساواتهما من جهة الكمية والكيفية فداخل تحت قوله فالجمهور على انه يقبل فتامل ولا يقتصر على ما
هو مخطوط الكتاب واما في غيره مثل ان يسنده عدل المسند والمرفوع والموصول بمعنى ويختلف بالاعتبار
من جهة ما يقابله من الالفاظ الثلث ويجيء الفرق بين المرسل والموقوف والمنقطع فقس عليها مقابلاتها
فان قيل لو صح اي كون المتن مثلا موجبا للوضوء او الحد الذي روي فيما يعم به البلوى وحاصله الاحتجاج
على مذهب الخصم بانه لو كان هذه الاخبار صحيحة وكان كلامه عليه السلام كان ينبغي ان يلقيه عم الى عدد التواتر
لئلا يسلم على احتمال بطلان صلوة اكثر الناس اذ لا يلزم في الخبر الواحد ان يطلع عليه الاكثر فكيف الجميع فالحاصل
ان الاحتراز عما يؤدي الى امر باطل وجب عليه عم وذلك انما يحصل بان يلقيه الى عدد التواتر هذا تقريره واقول
يمكن منع ذلك والمستند انه لما علم النبي ان ذلك الخبر وان نقل احادا يصل الى جميع الامة فلا يجب عليه الالقاء
الى عدد التواتر اذ لا يؤدي الى بطلان صلوة الاكثر وتوجه عليه ايضا ما ذكره بان ابطال الصلوة يكون
فيمن بلغه خاصة اذا لم يعمل به دون من لم يبلغه اذ لا يجوز تكليف الغافل اقول فيه نظر اذ يلزم ح انتفاء
فائدة التكليف بالنسبة الى من لم يبلغه والاصوب ما ذكرنا فتذكر قالوا قال عم ادرؤوا الحدود با
لشبهات اقول مقتضى ظاهر الحديث انه اذا ادعى الحد في حق احد فيسقط بالشبهة لا ان الشبهة معتبرة في
نفس اصل الحد فتامل لان الظاهر انهم لم يحملوا عليه الا بقرينة وليس هذا عملا باجتهاد الصحابي وتقليد الم
فتدبر وفي العمل نظر اقول الحق العمل بالحديث لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث وليس بحجة بل هذا مثل
عمل غيره ممن روى الحديث فانه لا يعتبر اتفاقا فتامل لتنافي تقدم الخبر حيث يعلم اقول ما يعلم فيه الجرح
منع ثلث لان ما ثبت فيه العلة لا بنص راجح واما ان يثبت لا بنص اصلا بل يثبت مطلقا بالاستنباط
كالسبر والتقسيم والدوران او يثبت بنص مرجوح او مساو وظاهر ان ما يعلم من الصور لا يستوفي جميع هذه
الصور فلا يثبت به تمام الدعوى ولا يصح قوله لتنافي تقدم الخبر حيث يعلم والشارح المحقق قد نبه الى جميع ذلك بقوله
الى غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير يعني من تتبع كتب السير علم منها انهم يقدمون الخبر في جميع
المواضع الثلث فتتبع ثم القياس في المثال الاول قياس المحسن على سائر الامور المنكورة فيها التي لا تجب

فيها شيء وفي الثاني قياس للاصابع على سائر الاعضاء التي يتفاوت منافعها وفي الثالث قياس لدم الزوج
على سائر ما لا يكون مملكا للزوج فعال الاسوصؤ ماء الحمم قياس ماء الحمم اى الماء المحموم الحار على الماكول
الحاره اذ الحديث ورد فيها روى انه عليه السلام اكل لحم الابل ثم توضأ بعده وقال هذا فكان الخبر مقدما
فان قيل ما ذكرتموه من خبر معاذ يدل على تقديم الخبر مطلقا قلت لما ثبت في المقام الثاني ان القياس قد يقدم
لتخصيص الخبر المذكور على ما عداه او يحمل على ما عداه فتامل فلانه يرجع الى تعارض الخبرين واحدهما راجح
اه اوله ايضا نظرا اما اولا فلان الظاهر ان عكس الصورة التي تقدم فيها القياس على مذهب المص وهو ان يكون
العلة قطعية سواء كان ثبوتها بنص قاطع او دليل آخر كالاجماع ووجودها في الفرع ثبت بنص راجح في الدلالة
على دلالة الخبر تقدم فيها القياس ايضا مثل الدليل الذي ذكره المص وذلك بان يق انه يرجع الى تعارض الخبرين
وهو الخبر المفروض والخبر الذي يدل على وجود العلة في الفرع والمفروض انه راجح فيقدم واما ثانيا فلانه اذا كانت
العلة يثبت بنص راجح لكن لا يصل الى حد القطع ووجودها في الفرع ظني لكن الظن الحاصل به اقوى من الظن
الحاصل بالخبر او يق ثبت بنص راجح في الدلالة ايضا كالعلة تقدم فيها القياس ايضا اذ ح يرجع الى تعارض الظنين
او الخبرين والفرض رجحان احدهما فيقدم وعلى كل تقدير دعوى المص على ما قرره انه يدخل فيها ان الصورتان في
شق التوقف والظاهر انه لا مجال للتوقف فيهما ويمكن الاعتذار عن قبل المص بان الحكم في التوقف في الاعم منهما
ومن غيرهما لا ينافي ظهور تقدم القياس في قسمين من هذا الاعم بعد التدقيق النظر وطلب الترجيح اذ مقصوده انه
يتوقف حتى يظهر الرجحان فيعمل به لكن بقي الكلام في انه لا فرق بين ما ذكره وبين العكس الذي ذكرنا في الجزم في احد
لهما بالتقدم ويدرج الاخرى في صورة التوقف وهم لم يعكس والامر فيه هين فتامل وهو ان يقول عدل ليس
بصحابي قال عم كذا انما خص المرسل بذلك ولم يجعله مساويا لما قال الصحابي قال كذا ولم يسمع منه بل من
صحابي آخر او تابعي وذلك لان الحديث المرسل من الصحابي لم يقع خلاف في قبوله وذلك لان الصحابي لم
يجزم بالاسناد اليه عم ما لم يكن المروي عنه عدلا بالاتفاق ولما كان محل غرضه هاهنا تحرير المذاهب و
بيان محل الخلاف لم يجعل الكلام مساويا له وقد يجعل المرسل اخص من ذلك وهو ان يكون الراوي ما
بعا ولم يتعرض في هذا الموضع لذلك لان الخلاف وقع في اعم من ذلك لو جعل المرسل بالمعنى الاعم الشامل
للصحابي لاحتاج في توجيه التعريف الى تكلف بان الصحابي اذا نقل عن غيره عم كان بهذا الاعتبار غير صحابي
فتامل لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده اي عند الراوي المرسل لما جزمه نظرا الى ظاهر الاطلاق بالاسناد
الحديث الى النبي عم بواسطة روايه ذلك المروي عنه الموهم ذلك الجزم اذ الا يستلزم ان ذلك الراوي المرسل سمع
من عدل تدليسا وذلك بعيد ممن ثبت انه من ائمة نقل الحديث وان لم يكن بعيدا ممن هو عدل لعدم معرفته
بقوانين نقل الحديث وبهذا اندفع ان مجرد العمل لا يوجب الجزم بذكر بل قد يكفي الظن وان هذا يقتضي قبول
قول المرسل العدل سواء كان من ائمة الحديث اولا كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث اذ ما نقله اخرا ان هذا
يقتضي قبول قول المرسل العدل لا يندفع بما قرره من عبارة الشرح اذ لا شك ان ضمير هو في قوله وهو كلفظ
ذلك في قوله وذلك بعيد عبارة عن المدلس والتدليس حرام ينافي العدالة سواء كان من ائمة الحديث ام
من غيرهم بل الاصوب ان يقرر هكذا ان ذلك تدليس لو وقع عن ائمة الحديث لانهم عارفون بطريق رواية
الحديث وانه لا يجوز الاسناد اليه اذا لم يكن بالمروي عنه عدلا فاذا فعلوا مع وجود هذه المعرفة كان
تدليسا او تلبيسا واما غيرهم فيجوز ان لا يكون لهم هذه المعرفة فاذا فعلوا ذلك لم يكن تدليسا لان التدليس
من غير الائمة محظور وان كان عدلا دون الائمة ثم اقول لا يخفى ان المراد من الائمة على ما قرره شارح الشرح

من كان

من كان مشتهرا بذلك وروى عنه الثقات واعرفوا بصحة الرواية وظاهر ان الائمة وان كان الظاهر من حالهم ان يحصل لهم المعرفة
المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم بل كثيرا ما يحصل في غيرهم بل كثيرا ما يوجد عدول علم من عادتهم انهم لا
يروون الا عن عدول فالاصوب في تحرير المسئلة ان يق اذا وقع الارسال ممن عرف هذه المسئلة وهي انه لا يجوز الجزم
بالاسناد اذا لم يكن المروي عنه عدلا كان مقبولا سواء كان من ائمة النقل او من غيرهم والا فلا او يق اذا علم من عادة
ذكر الراوي المرسل انه لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا ولا يخفى ان بين التحريرين عموما من وجه اذ قد يتحقق العادة
بدون المعرفة المذكورة وبالعكس فالاظهر ان يق اذا عرف المسئلة او علم من عادته انه لا يرسل الا اذا كان المروي عنه
عدلا قبل والا فلا فتامل ولا يحصل الظن اي الظن المعتبر شرعا والمراد بالشك الاحتمال الغالب في ذكر الظن
وان لم يكن متساوي الطرفين والحاصل منع الملازمة ظاهره ان الجواب يرجع الى ترديد عنه قوله يحصل في عصرنا
فانه ان كان المراد والعدول من غير الائمة منع الملازمة وان كان المراد العدول من الائمة وهو المتنازع فيه بيننا وبينكم
منع بطلان التالي اقول بطلان الجواب منع الملازمة مطلقا ثم على تقدير تسليم الملازمة منع بطلان اللازم في الائمة بدليل
على ما ذكرنا قوله في الجواب فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يروون اي لا يسكرون على من يروون وكذا قوله في
المتن لغلبة الخلاف فيه انما يلائم ما قررنا فتامل الجواب منع ذلك في غير الائمة اقول فيه بحث ان الجزم بكونه مما
قاله عم من غير علمه بعدالة المروي عنه كان تدليسا اذ لم يحصل الجزم من غير العدل حتى اراد الجزم كان ملا
والجواب انه يجوز ان يحصل له الظن من قول غير العدل الصدوق او انه لا يحتاج اليه اي الى تعديله على
ان يكون ممن يثبت عدالته وهو ان يكون قول الصحابي اي لا يكون قوله عليه السلام فيكون مردودا جزما
اد يجوز ان لا يسمع منه عم بل انما نقل ذكر ما صحابه وهو لا يكون حجة فتامل فرع من السند شرا الى ان
البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والا فمن حيث كونه من اقسام المتن لا يتعلق به بحث اصولي
وان علم الاصول انما ينظر في ادلة الحكم والخبر من حيث هو خبر ليس منها ثم انه بدأ بالامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وعليهما يبتني معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام ثم لما كان النسخ من الاحوال المشتركة بين الاثنين اي الكتاب والسنة
دون الاجماع كما في عم لم يذكر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا الظاهر انه اراد انه حقيقة في القول المخصوص اما بمعنى
ان يكون لخصوصه او في ضمن القدر المشترك بينه وبين الفعل المطلق حتى يلائم ما يذكر بعده من الخلاف وان
كان الملائم بما ذكره آخر البحث انه حقيقة في القول المخصوص لخصوصه حيث قال انه قول حادث يرتفع كونه حقيقة في
القول المخصوص وانه يجمع عليه ثم لما كان الامر قسما من الكلام والكلام عندهم قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا
فالامر ايضا ينقسم اليهما وله تعريف باعتبار كل منهما وعلى تقدير ان يكون متواطيا كان للقدر المشترك بينهما
اي مفهوم احدهما على ما يصرح به والا التبادر الخ قال في شرح الشرح يعني عند اطلاق الامر يسبق القول
المخصوص الى الفهم على انه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا لما تبادر كل منهما على طريق الخطور اولم يتبادر شيء
منهما على طريق الارادة كما سبق في بحث المشترك اقول فيه نظر لانه لو كان التبادر على سبيل الخطور من علامات
الحقيقة فينبغي عدم وجدانه في غيرها مع انهم صرحوا بان فهم الجزء سابق على فهم الكل وفهم الملكة سابق على فهم العدم
المضاف اليه فالحق ان يكتفى في علامة الحقيقة بعدم تبادر الغير على طريق الارادة عند عدم القرينة على ما هو
والظاهر ان مراده انهما معا علامة الحقيقة على ما يدل عليه في بعض نسخ شرح الشرح من وقوع كلمة الواو والجار
معه موضع او الفاصلة ولا يخفى ان ذلك مع ما فيه من ارتكاب التكلف في عبارة الشرح غير ملائم لما سبق من
العموم في بحث الاشتراك اذ لم يجعل احد علامة الحقيقة مجموع الامرين فتذكر ولعل معناه لانهم عند اطلاق
لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من يقول بجواز اعمال اللفظ المشترك في معانيه الغير المتضادة اذا خلا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عن القرينة او لم تفهم ارادة شيء منهما عند من يقول انه اذا خلا عن القرينة كان مجملا ولا يحمل على شيء منهما اقول
الاظهر ان نفي هذا الكلام اشارة الى ما يشير اليه من الخلاف في ان علاقة المجاز اما عدم سبق غيره الى الفهم او على
انه مراد كما اختاره الشارح او سبقه كما ذكر على ما قاله غيره فمعنى الكلام والا اي لو كان مشتركا بينهما لبادر الاخر
ايضا على ما في بعض النسخ من ذكر لفظ ايضا عند من قال بان علامة الحقيقة سبقه الى الفهم من حيث انه مراد او لم يبادر
شيء منهما عند من قال بان العلامة عدم سبق غيره من حيث انه مراد والجواب انه لو لم يكن حقيقة للزم
المجاز قال في شرح الشرح اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلنا عن الامدي ويوجهه انه ان اراد بقوله لا
شك انه حقيقة في القول انه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوع له فهو محل النزاع وان اراد من حيث
انه من افراد الموضوع له فلا ينافي التواطؤ كما اذا دخل زيد فعلنا دخل رجل اقول يسكت الشارح الحقيقة انه
حقيقة في القول المخصوص وذكر يجمع عليه والقول بالتواطؤ كما كان مخالفا للاجماع كان فاسدا ويعترف به
شارح الشرح حيث قال بعضهم من اطلاق الامر القول خاصة ومنع هذا مكابرة فتدبر اقول هذا الجواب ح انه
لما كان الاشتراك مخلا بالتفاهم من حيث عدم فهم شيء منه اصلا كذلك المجاز يخلي بالتفاهم من جهة انه قد لا يفهم
منه غير المراد فتعارضا وتساقطا اشار الى تعويه الدليل ما بالاشارة الى ما سبق من ترجيح المجاز بوجه
آخر لم يعارضه شيء من وجوه ترجيح الاشتراك ويتم الدليل وقول المنع المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم
ليس المراد منه ان كونه خلاف الاصل صار سببا للاخلال بالفهم على ما هو الظ بل المراد انه خلاف الاصل لانه
يخل بالتفاهم ويمكن ان يتكلف ويحمل على الظ بان المجاز لما كان خلاف الاصل فينبغي ان لا يصار اليه عند عدم القرينة
فاذا حمل عليه عند عدم القرينة كما في صورة الغلط كان من الاخلال بالفهم فتامل الى جهة دلالة الامر على الا
خص لما ذكرنا اشارة الى ما مر منه ان غاية ما يلزم من الامر القول المخصوص خصوصه والامر لا يدل على الا اخص بخصوصه كما
في مثال الحيوان والانسان وانت تعلم ان هذا يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من قوله حقيقة في القول المخصوص
انه حقيقة فيه بخصوصه اقتضاء فعل غير كف اراد بالاقتضاء ما يتناول ان يكون على سبيل الوجوب او الر
جحان الغير المنتهي الى حد الوجوب اذ قد م منه ان الامر متناول للمندوب لا نهم الا دنى بامر الاعلى تعليل لعدم
الاحتمال لشرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذكر لان العقلاء يذمون الادنى بسبب امر الاعلى فلو اشترط العلو
لما كان هذا امرا ولولا ان فيه الاستعلاء لما الحق الذم ويرد عليه قال في شرح الشرح قد اجاب عنه العلامة
بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذكر بان لا يكون كما في اضرب او كان
ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل الكف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصلا لكنا نقول لا خفاء
في ان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظي فيدخل فيه الكف وطح لا تكف اسمى
ورعا فعل المراد انه عند العود الى اللفظي كان دلالته على الكف بصيغته وذلك يتحقق في مثل لا تأت دون كف
عن الزنا اذ كفه لا لم كف على الكف من حيث الجوهر اقول الاقرب ان يجاب بما سبق منا ان المحقق في توجيه تعريف الوجوب
والحرمة باعتبار اختلاف الحيثية وقد اشرنا اليه وتوجيهه ان مثل كف عن الزنا يدل على طلب الكف عن الزنا
من حيث انه ملحوظ بذاته مقصود بنفسه فالكف ح كالصلوة والصوم في مثل صل وصم وكان مقصود الشارع
في نفسه واما مثل لا تزن فدلالته على الكف عن الزنا انما كان باعتبار انه ملحوظ لا بذاته بل من حيث كان
متعلقا بالزنا فالكف في الاول كان مستقلا بالمفهومية وفي الثاني كان غير مستقل بالمفهومية اقول ويمكن الفرق
بوجه آخر وهو ان الكف في كف مطلوب في ذاته كالصلوة في صل واما لا تزن فالغرض الاصلي يتعلق بعدم الزنا
لكن لما كان العدم عند مولاء غير مقدور ولا يكون صالحا لان يكلف به ويطلب من المكلف تعلق بما هو وسيلة

اليه

اليه وكان مقدورا وهو كف النفس عنه ففي قوله كف عن الزنا كان الكف مقصودا لذاته وفي لا تزن كان الكف
مقصودا لغيره وهو عدم الزنا ولا يخفى لطف هذا التوجيه فتدبر لكن على الوجهين لا حاجة الى قيد غير الكف
وان الحق عطف على قوله كف قال في شرح الشرح وله ان يجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امرا اقول ورد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا نم القطع بما ذكر ان اراد التسمية اللغوية
وان اراد العرفية فلا يكفه لا ينفي كونه حقيقة فيهما لغة اقول على انه يمكن المناقشة بان ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل
على انه في المطلق مجاز كما هو راي الاشعري الا ان يقال مراده بقوله على سبيل التضرع او التساوي ما لا يكون
على سبيل الاستعلاء نعم يمكن ان يجاب بالتزام انه يتحقق في المثال الاستعلاء وذكر لان فرعون كان مضطرا الى
اعانة هؤلاء العلماء محتاجا اليهم فعلى سبيل التواضع يمكن ان يقول لهم ذلك ويعظمهم في ان يرخصهم
في ان يتكلموا معه على سبيل الاستعلاء تعظيما للعلم فتامل نعم لو استدل بهذا على عدم اعتبار العلو في مفهومه لهم
واندفع عنه الجواب الذي ذكرنا وقد يجاب ايضا بان الامر بمعنى المؤامرة اي المتشاورة اقول فيه انكار قدح
فت انه حقيقة في القول المخصوص فعند الاطلاق يحمل عليه ولا يحمل على غيره فتامل وثانيهما ان الطاعة هو
فعل الامور اقول الظ انه في ترك المنهي عنه يتحقق الطاعة خصوصا عند من قال بان المطلوب في النهي هو الكف الذي هو
فعل وجودي كيف وعند هذا لم يتصور العصيان فيكون طاعة بترك اي ما ذكرنا ما يجيء في تعريف النهي بانه القول
المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه وايضا اضافة الطاعة الى المامور يدل على تجريده عن الاضافة الى الامر على
ما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع الدور من جهة لفظ الطاعة فتدبر واعلم جواب عن الدور المذكور من وجهين
بوجهين والفرق بين الوجهين انه في الوجه الاول كان الامر الماخوذ في تعريف الامر حسي وفي تعريف الطاعة بمعنى الكلام
المطلق وفي الوجه الثاني ان الامر الماخوذ في التعريفين ماخوذ بالوجه الذي يمتاز به عن جميع ما عداه لكنه وجه حاصل
وهو الوجه الذي حصل لكل احد عارف باللغة قبل التحديد لكن هذا الا يلايم ما سبق منه في بحث الخبر لان ما سبق منه
في هذا البحث وخلاصة العلم انه فرق بين تصور الشيء وتميزه وحصوله بنفسه واذا اجرى هذا في هذا المقام كان
المعنى انه تميز الامر عندنا من غير تصورنا له فان العلم حصل لحصول الشيء بنفسه دون الحصول لصورته الذي هو
التصور والعلم وانت خبير بان هذا في هذا المقام مردود بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي التميز
المنفك عن التصور وهذا ما اشار اليه في شرح الشرح بقوله ولا يخفى ما فيه ولما ذهل بعضهم عن الحوالة وجه كلام الشرح
بمثل ما ذكرنا اولا ولم يتنبه لفساد الحوالة فتنبه اقول يمكن ان يقال الامر لما كان من اقسام الكلام النفسي وهو صفة
قائمة بالنفس وهو حاصل لها بنفسها والعلم بها حضوري واما الامر المطلق المعتبر في التعريف فيمكن ان يكون
المعرفة المتعلقة بوجوده الحاصل بنفسه متعلقة به في ضمنه اذ العلم الحضوري يعد بين يسلزم العلم الحضوري بمطلقه
في ضمنه بل عنه باعتبار كان وجود الفرد في الخارج عين وجود مطلقه ونوعه كما هو الحق من قال بوجود الطبائع
لا بشرط شيء في الخارج وهذا يكفي في صحة التعريف به مع انه باعتبار اخر حصول في النفس بصورته والتعريف لاجله
لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو قيل اراد بالعفو المحو وهو معنى الاحباط وح لا حاجة الى ما غيره بعضهم
الى عند خلف الثواب ولا الى ما صححه بعضهم الى عند العفو به ولا الى ما تكلف به شارح الشرح ان حد النهي بما
بل حد الامر لمن حده باطلب بالثواب على الفعل لزمه حد النهي بالطلب بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير
انه العفو واعترض عليهما اقول الظ ان المعرف تاج معرف الامر بلازمه او اراد بالطلب ما هو ملزومه
من الطلب والا فكيف يتصور من العلماء تعريف احد الانواع المتباينة بالاخر فان ذكر هما لا نسبة على من

وقد ابان ... التضرع

وحاصله انه لو اعتبر في مفهوم الطاعة الاضافة الى الامر فاضافتها الى المامور لا تنافيه لانها معتبرة ايضا
الا انه لما كان للواقعة والاتصاف بها ... للامر
لكنها معتبرة في مفهوم ... بالفعل او يقال وما والتعقب ...
المنع قال في نحو النفع هذا الطاعة وعه واقعه
معلوم ان الطاعة لا تتحقق في مفهومه ما
نشر به على الواقعة وح تنحل به انه
فاع الدور منه

ووقوع المراد وقد يدفع النقض بالمنع قال في شرح الشرح فان قيل فحينئذ مثله في الارادة وحاصله انه كان ارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك طلبه وكان المطلوب محتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن لا يتصور من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يحمل المنع اشارة الى منع التخلف لكون العاقل طلبا لهلاكه انتهى اقول لا يخفى عليك ان المنع مشترك اذ يمكن ارادة ما يفضي الى الهلاك اذا علم انه لا يقع نعم لو فسر الارادة بما لا يختلف عنه الوقوع او بتخصيصها احد طرفي المقدور لا يمكن لكنهم فسروا بما لا يستلزم وقوع المراد فعلم ان هذا ايضا مبني على تفسير الارادة بما لا يطابق اصولهم لو قلت المامورات كلها وهذا مبني على ارادة الله تعالى هي تخصيص احد طرفي المقدور وهو الفعل في صوره الامر واراد بالمامورات مامورات الله تعالى ولا يخفى ان ذلك يثبت بمجرد كون ارادته تعالى تخصيص الفعل بحال صورته على ما ذكره الشارح اقول ما في شرح الشرح من انه مبني على هذا اعني على ان الارادة من الله ومن العبد بمعنى واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة محل نظر وتامل اذ لا توقف للزوم ذكر الا على ان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه عبارة عن تخصيصه بوقت حدوثه ولا توقف له بعد ذكر على شيء آخر نعم كون ارادته تعالى فعل العبد عبارة عن التخصيص المذكور لا يطابق اصول المعتزلة والشارح المحقق لا اومى اليه بنسبته الى المصنف هذه الرحمه خطأ قال في شرح الشرح يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعل في هذه العبارة خطاء اذ لا خلاف في انه يعبر عن مطلق الطلب العام بالنفس مثل امرتك وانت مامور وعن الايجاب او الندب خاصة مثل اوجبت وندبت ولا يبعد ان في هذه التخطئة خطاء لان المراد ان الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بنفسه الحث لا يدل على نحوه كان لها صيغة كذلك ولا خفاء في ان مثل امرتك وانت مامور ليس كذلك بل صيغة الاخبار اقول ما ذكره الشارح من توجيه الخطاء مندفع بما ذكر لكن يتجه خطاء آخر وهو انه ليس النزاع في الا من جنس الطلب المطلق هل له صيغة تخصه بل في ان الايجاب هل له صيغة تخصه وهذا لم يندفع بما ذكره رحمه الله بل هو ذاهل عنه حيث قال عن مطلق الطلب ولعله اخذه من قول الشارح المتعذر عنه ممكن مطلقا وعلى هذا متوجه كلامهم بان لو مرادهم بالامر في تحرير المسئلة هو الوجوب والتعبير عنه بلفظ الامر لانه اوكد من الندب في كونه امرا على ما صرح به في شرح الشرح واما توجيه الخطاء في الترجمة بان الامر عند القائلين بالكلام النفسي اعم من اللفظي والنفسي فلا يصح ان يحمل عليه انه هل له صيغة على ما قيل لخطاء لان اطلاق الكلام واقسامه كالامر على اللفظي والنفسي عندهم بالاشتراك اللفظي والمراد ههنا هو النفسي بقرينة اضافة الصيغة اليه ثم حمل التوجيه المذكور في الشرح للخطاء على ما قررناه في التوجيه ايضا خطاء لان كلام الشارح غير منطبق عليه اصلا فتدبر واجيب بمنع كونه ظنا وذلك لانه ثبت بالاجماع اقول وفيه ان اجماع السكوتي ولا انه من قبيل العلم الذي كان قطعيا منه ولو سلم فثبوته لنا انما هو بالآحاد فلا يفيد الا الظن ولعله لهذا قال ولو سلم فيكفي الخ وهذا الاخير يحتمل ان يكون مبنيا على مذهب من جوز الظن في الاصول ويحتمل ان يكون على مذهب الكل اذ العلم بمدلولات الالفاظ لا يتصور فيه النفس فكان مستثنى من الحكم الكلي من القائل بان الظن لا يكفي في الاصول ويحتمل ان يكون مبنيا على ان هذه المسئلة ليست من الاصول بل هي اشبه بوظيفة اللغة كالبحث عن مدلول نحو الامر من صيغتي الماضي والمضارع وغيرهما وهذا اقرب فتامل والمراد به اسجدوا يعني المراد بالامر هو لفظ اسجدوا الا مفهوم نفس امر فلا يتوجه ان الكلام في مدلول صيغة الامر لا في مفهوم لفظ امر ثم مبنى الاستدلال على انه اذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قائل بالفصل بان بعضها حقيقة في الوجوب وبعضها حقيقة في غيره وعلى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة او على ان الذم والانكار مترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى امر خارج عنها كالقرائن الخارجة وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من السوق وكلام الشارح اقرب الى الوجه الثاني وكذا الدليل الذي يذكر بعده اقرب الى هذا الوجه اذ الغرض من قولهم له لا يكون هو

مطلب

اعلم ان صيغة النهي تجيء لمعان التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربا والكراهة كالنهي التنزيهية ومثلوا بالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بناء على عدم جزئية الصلوة فيها كما هو مذهب البعض والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين واليأس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والتسلية نحو قوله تعالى ولا تحزن عليهم والشفقة نحو لا تتخذوا الدواب كراسي منه مد ظله

له ادنى غرض فاسد فانه يرد حينئذ عن معنى الايجاب اعني الطلب اللازم فكما يتوهم ان ما علم منه يخبر او من الندب الغالب كقوله عليه السلام لابن عباس وكل مما يليك والفرق ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق الا انه ذكر ما عداه مما يقصد منها الافعال المحصلة للثواب الارشاد فاستشهدوا اي عند المداينة الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم لظهور ان ليس المراد الاذن بالعمل بما شاء وايضا القرائن يدل على ارادة التخويف ومن التهديد الانذار الامتنان على العباد كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام امنين التسخير كونوا قردة خاسئين التعجيز فاتوا بسورة من مثله الاهانة ذق انك انت العزيز الحكيم قيل والانسب جعله للاذلال ومثال الاهانة قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا انما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كان اعزاء او اذلاء ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى تكون من التسخير ويقرب من هذا ما سموه احتقار التسوية اصبروا او لا تصبروا والفرق بينها وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه توهم ان ليس له الاتيان فابيح له وفي الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فرفع ذلك بالتسوية الدعاء اللهم اغفر لي التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي فكانه لا يرتقب الانجلاء بها الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون وقيل في الفرق بينه وبين الاهانة ان الثاني انما يكون بقول او ترك والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء بانه لا يعبأ به يقال انه احتقره والحاصل ان الاهانة هو الانكار والاحتقار عدم المبالاة التكوين كن فيكون والفرق بينها للتكوين وما للتسخير ان في الاول يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورته منتقلا من صورة او صفة الى اخرى ففيه زيادة اعتبار وقد تجيء صيغة الامر للخبر كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت فيصير معناه منه مد ظله يعني مبلغ لامر الغير اذ حاك الخرق بينهما ان المبلغ هو الرسول وقد يحكي من دون الرسالة وحتى كان انه ليس هو لا لغيره افعل قال في شرح الشرح لان معناه انه يصدر هذه الصيغة من القائل على قصد طلب الفعل من الغير او حمل الغير على المخاطب بقرينة التوقف وهو الذي عبر عنه في التقرير بقوله لمن دونه ولهذا قال على قصد طلب الفعل عن الغير وهذا كما ترى فانه اعادة لما نقله الناقض من غير زيادة واستحمل قول القائل على انه يصدر هذه الصيغة عنه على قصد طلب الفعل عنه لا يخلو عن تكلف بل الاصوب ان يحمل الغير على انه فاعل القول وضمير غيره للامر وضمير انه للشان واسم ليس هو افعل الصادر على المبلغ والحاكي والحاصل ان هذا القول امر لكنه ليس امر الحاكي والمبلغ فينبغي اخراجه على التعريف بهذه الحيثية وتخرج عنه من جهة ان القول انما ينسب الى من صدر عنه اولا لا الى من بلغه او حكاه الى الغير كما في هذه القصيدة قول فلان وهذا البيت لفلان وذكر قط وقال قوم هو صيغة افعل اقول هذا التعريف ينتقض بالدعاء والالتماس اذ الحاصل انه يصدق على افعل اذا صدر عن المساوي او الاعلى الا انه اكتفى على قيد من دونه لظهوره وشهرته عندهم في صيغة الامر مجرده اقول عبر عن لفظ افعل بالامر للتنبيه على ان افعل كناية عن مطلق الصيغة وليس المراد منه خصوصه وذلك كما قالوا في شرط الفعل المجهول الى فعل ويفعل كما وقع في المتن من لفظ نحوه بعد افعل ليس على ما ينبغي وعاقرنا ظهر ان في شرح الشرح الصواب صيغ افعل مجرده ليس بصواب وقد يجاب عنه بان المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم اقول فيه بحث لان المتبادر عند الاطلاق على ما هو الحق عند المصنف وغيره من المحققين هو الايجاب فيلزم ان لا يسمى افعل اذا كان للندب امرا وقد مر ان عند الاكثر كان المندوب مامورا به وايضا التوسعات التي ذكرت ههنا للامر لا تقتضي التخصيص بالايجاب اللهم الا ان يقال من عرف هذا التعريف كان المتبادر عنده من افعل هو مطلق الطلب اذ لو كان ممن ذهب الى ان المندوب ليس مامورا به ولا يخفى ان هذا السؤال والجواب يجري عند قول الشارح وقد يجاب عن الاول بان المراد حول افعل مراد به ما يتبادر منه عند الاطلاق وفي الاخر المعنى اي معنى صيغة الامر ولا يخفى ان هذا التوجيه يندفع ما يترآى من الدور ايضا الذي اومى اليه بلفظ التساقط وقد اجيب عنه بان معناه اي الطلب والحمل على ما قيل ان الامر الذي هو عبارة عن الارادة هو الكلام اللفظي اي قول افعل فلا يلزم الدور ذكر من وجهين احدهما باعتبار لفظ الامر وقد عرفت ان المراد به في الحد غير ما هو المراد بالمحدود وثانيهما باعتبار لفظ الامتثال اذ معناه الاتيان بالمامور به واندفع ذلك بان الامر المعتبر في مفهوم لفظ الامتثال هو المعنى والمحدود هو اللفظ منه مد ظله

الذم دون الاخبار وقد رتبه على مجرد مخالفة مدلول هذه الصيغة من حيث هي من غير ملاحظة خصوصية المادة والامور الخارجية فدل على ان الصيغة من حيث هي دالة على الوجوب دلالة ظاهرة ولا يدل على غيره كذلك والالم يرتب الذم بل يجوز له ان يحمل على غيره فعلم انه كونه حقيقة في غيره فانتفى احتمال الاشتراك اللفظي وقس عليه ما ذكر من نظائره

افعصيت امري خطاب لابليس قبل هذه الاية مع قوله تع في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ابليس كان من الملئكة ورد بانه يجوز ان يكون قوله لا يعصون في بيان بعض الملائكة او يكون ابليس مخصوصا من الحكم على ان الاصح انه كان من الجن ففسق عن امر ربه وان صح استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله في عموم اسجدوا للتغليب هذا المجاز

لف الامر تقريره ان الذين يخالفون فاعل فليحذر على ما هو الظاهر لا مفعوله والا احتاج الى اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو خلاف الاصل وان نصبه مفعوله وهذا الامر لخصوصه يستعمل في الايجاب اذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب او اباحته وايضا اشعار الاية لوجوب الحذر عن خلاف لعونه وروده في موضع الوعيد لتوقع اصابة العذاب على انه لو حمل الامر المذكور على انه للندب والحق لحصل المطلوب وذلك لان الحذر عام نعم او انه لظن لحقه ولا لحق ما يفضي الى وقوعه في الحذر لتوعم جائز ... انه مخالف للحكم ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل وعلى جميع التقادير اندفع ما يقال لانم ان قوله فليحذر للوجوب لانه عين النزاع لانا فرضنا انه يستعمل في الوجوب وذلك اعم من ان يكون حقيقة او انه يستعمل في الندب وهو يكفي في مطلوبنا ومعنى يخالفون عن امره يتركون امتثاله والاتيان بما امر وابه واذا اوجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان ذكره تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل كون الامر للوجوب اذ لا تهديد الا على ترك غير الواجب والله اسناد حكم الحذر عن العذاب الى المخالف يقتضي ان يكون حذره عنه من حيث المخالفة وذكرا عما يكون اذا افضى الى العذاب كما في قوله فليحذر الشاتم للامير ان يضربه لانم انه مطلق هذا بظاهره منع على المنع ولعله يستعمل في المعنى اللغوي وما ذكر في مقام السند ظاهر الدليل ولا يخفى توجيهه ويمكن ان يكون المنع بناء على فهم الدعوى من قول المستدل ان قوله عن امره مطلق فيكون الاعتراض اى معارضا في المقدمة الصغرى وهي ان الامر مطلق حتى يتم به كون مطلق الامر للوجوب وكون المصدر المضاف بعد العموم مفيدا لعدم تحقق قرينة العهد واجيب عنه بانه تسليم كون الامر مطلقا بان الاطلاق كاف في المط وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على ما في الادلة المذكورة على مخالفة مطلق الامر كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان هذا انما يصح لو اعترض بان الدليل لا يدل على عدم دلالتها على الندب ايضا بطريق الحقيقة كما في الادلة المذكورة اما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الاية الذي مخالفته مذموم لبعض الاوامر فلا يصح هذا فان قلت اذا كان بعض الاوامر للوجوب وامر للندب حقيقة فلا يتوجه الذم والوعيد اذ للمكلف ان يقول على تقدير هذا العهد لما كان بعض الاوامر للندب يحمله على هذا ولهذا ترك حقيقة قلت للمعترض ان يقول لعل بعض الاوامر في اللغة حقيقة في الوجوب فقط كالاوامر الواقعة في هذه الايات والذم والوعيد مترتب لهذا اقول فالصواب في الجواب ان يقال لا نقا بل بالفصل بين صيغ الامر بان بعضها للوجوب وبعضها لغيره وقد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة في ما يفيد الوجوب خاصة واجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الامر من الصيغ الصادرة عنه عليه السلام لما ثبت ان الفعل ليس بامر فتدبر عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك اقول اراد بالعصيان ههنا ما يستحق به الذم والعقوبة وظاهر ان العصيان بهذا المعنى اذا ترتب على عدم فعل كان ذلك الفعل واجبا فلم يكتف بذكر الحق قوله ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص بل ضم اليه قوله وكل عاص فهو متوعد وبينه بالاية الاخرى وذلك لان لقائل ان يقول المراد بالعصيان مخالفة الامر ولم يثبت بعد ان مخالفة الامر مما يستحق به الذم والعقاب

فعلى ما حققنا لا يتوجه على الدليل الاول ان فيه المصادرة ولا على الثاني ان فيه قصورا فتدبر ولانه عطف على لانا لحد فيكون دليل اخر على نفي الندب بغير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا كذا في شرح الشرح اقول لكن يستفاد مما ذكر من وجه الضعف ضعفه وذلك بان يقال لانم تحقق الذم على الترك كيف وهو عين المتنازع فيه ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم على غير القائلين بالاشتراك المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط وان اريد مطلق الاشتراك فلانم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط فتامل دفعا للاشتراك والمجاز اقول لا يخفى ان ما مر قوله من غير دليل يكفي لنفي الاشتراك والمجاز اذ في كليهما يصار الى التعدد في الموضعين او موضع واحد من غير دليل وهو باطل ولهذا اقتصر على هذا اعتذر قول القائلين بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كما قالوا كما قيل الخ وعلى هذا فذكر قوله دفعا للاشتراك والمجاز للتاكيد كانه قال لا يصار الى ما لا دليل عليه سيما اذا كان خلاف الاصل اذ الاشتراك والمجاز خلافان بالتفاهم على ما مر مع احتمال ان يكون للمقيد باحدهما اراد يكون صيغة الامر لهما ان يكون للقدر المشترك بينهما وكونه للمقيد باحدهما اذ يكون للمقيد بالوجوب فقط وللمقيد بالندب فقط وللمقيد بهما معا ولعل هذا اشارة الى اسر حكمهم بانه لا تثبت اللغة بلوازم الماهية وتقريره ان اثبات مدلول اللفظ بلازم الماهية لا يجوز اذ اللازم قد يكون اعم من ملزومه ومجرد العلم بان مدلوله لا ينفك عن هذا اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون للقدر المشترك بين جميع ملزوماته ويجوز ان يكون للمقيد ببعضها فقط وان يكون لفظا مشتركا بين تلك المقيدات الملزومة فان قلت احتمال ان يكون للمقيد باحدهما فقط او مع الآخر خلاف الاصل كما اشار اليه في الاستدلال نعم لا يثبت لازم الماهية لكن يمكن بضم هذه المقدمة كما فعله المستدل قلت انهم لم يعتبروا امثال ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمة في مدلولات الالفاظ بل اوجبوا فيها ان يكون ثبوته بالنقل تواترا او احادا او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر وذلك لان مثل هذا الظن ضعيف لا يعتبر فيما كان تحصيل الظن القوي فيه ممكنا شايعا ذايعا كما في مدلولات الالفاظ فتدبر اقول وبهذا اندفع ما في شرح الشرح انه لو فهم الى ما ذكر من احتمال ان يكون للمقيد باحدهما قولنا وان يكون مشتركا لفظيا بينهما لكان احسن ليتناول هذه الصور حتى يكون تم في عوض المجيب ضرورة ان كثرة الاحتمال تزداد الجواب قوة وذكر لما قررنا ان المراد بقوله للمقيد باحدهما هو منع الخلو فينتظم الاقسام الثلثة وكذا اندفع ما قيل من ان في الجواب على تقريره ضعفا لخلاف تقريرات رضي حيث اقتصروا في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهية على ان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال وذلك لان احتمال كونه للمقيد عما نفاه المستدل بكونه خلاف الاصل فتامل او التواتر اقول لعل الخصم بانه لو ثبت لثبت بالدليل لا يخفى بل يجوز كونه متواترا اذ التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا فالمراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان هو ضروريا وفي قوله فكان لا يختلف فيه مواخذة وهي انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى طائفة مخصوصة والجواب ان ذكر خلاف الظ في المتواترات اللغوية لان سبب العلم مشترك بين الكل والاولى ان يتمسك في نفي كونه متواترا بانه متفق عليه بين ساوي الخصم فكان اجماعا ثم لا يخفى ان الاحاد كاف في بيان مدلولات الالفاظ وانه لا يمكن تحصيل القطع فيها الا في المتواترات على ما مر فيل هذا او لا حل هذا لم يعده واما الاستواء المذكور في الجواب المذكور يمنع الحصر اي حصر الدليل النقلي في المتواترات والاحاد فان كان ما يفيد القطع كرفع الفاعل على ما مر فذاك وان كان مفيد الظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل الاحاد ولو بني الكلام على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ والعدول عن اختيار هذا الشق ومنع لزوم الخلف الى اختيار الشق الثالث وايراد ذكر المنع بعينه لا يحتاج الى زيادة مؤنة فان قلت لفظ الامارات ربما يؤيد هذا التوجيه على ما اشار اليه في شرح الشرح قلت يمكن توجيهه بان الامارات قد يحصل من اجتماعها العلم وان كان كل واحد واحد لا يفيد الا الظن

وفيه نظر لان الاعتراض على الوجهين بانهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة او التكرار بل على ان المصدر الذي هو من الاجزاء المادية لا يدل على ذلك بل على نفس الطبيعة وهذا الكلام متنازع فيه
ثم المشترك انه كيف يدل على احدهما ولا خفاء في احتماله لهما اي الصيغة لهما ولهذا تقيد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض
فاجاب بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافي الاحتمال فيقيد بما هو له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هي له
للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر هكذا وجهه شارح الشرح وسعد عنه اقول التقييد بما هي له لدفع الاحتمال والخلاف بما هي له
تاكيد والتاسيس اظهر من التاكيد واصل بالنسبة اليه والتقييد بخلاف ما هي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر يحمل اللفظ
على غير الظاهر والاصل عدمه فيتم الدليل الثاني واندفع الايراد والحاصل انا نعهد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من
غير ان يكون القيد للتاكيد ومن غير الصرف عن الظاهر فبرئم اقول هذا الكلام من المص لا يطابق ما يجيء منه حيث قال
فاذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الحكمي المطابق للماهية الكلية لا الماهية اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة
بالوحدة الا ان يقال مراده من المرة ان لا يكون متكررا وحينئذ تظهر فائدة الخلاف في ان المطلوب هو الطبيعة او المرة وقيل
ان هذا الكلام من المص مخالف لما اختاره في شرح المفصل من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة
اقول وقد صرح صاحب المصباح في بحث التعريف باللام انه ذكر الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنسوبة واما المصادر
الغير المنسوبة الذي كان في ضمن المتشابه فالاجماع على انه للطبيعة من حيث هي فالصواب في بيان المراد هو كلامه
ما اشرنا اليه فتامل فيه وهو بانتفائها في جميع الاوقات وذكر العلامة في مبادي اللغة من جملة الكاذب بالمطلقين
عرفا وذلك بعضهم ان يكون احدهما للدوام والثاني لذلك هو السلب والنفي لانه اصل بالنسبة الى الوجود فهو بالاستمرار
اولى فيلزم التكرار في المامور به فان قلت هذا غريب اذ يجوز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما دائما اثبات
الآخر دائما قلت يمكن الجواب بوجوه احدها ما اشير اليه في شرح الشرح بان يفرض الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة و
والسكون اقول وثانيهما ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده فاذا دل النهي على التكرار والاستمرار فيبقى جميع الاضداد
دائما فيلزم ثبوت ذلك الشيء دائما لما من مذهب الكعبي انه لا يمكن الكف عن الضد الا بفعل ضد آخر فالكف عن جميع
اضداد ذلك الشيء انما يكون بفعله لا محالة وثالثها ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام الذي هو الكف عنه وذكر هنا الاساس
لرجع فيه انما النزاع في الاضداد الجزئية على ما يصرح به الشارح ومن المعلوم ان ترك الكف عن فعل انما يكون بذلك الفعل
عند عدم الذهول اقول وبهذا الجواب الاخير يندفع ما ذكره من منع ان الامر بالشيء نهي عن ضده كما سيأتي
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار قال في شرح الشرح وقد يعترض عليه بالمنع اذ المرة تحصل في ضمن التكرار اللهم الا ان يراد
بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين واكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الا
تيان بالفعل في المرة الثانية او الثالثة امتثالا ذاتيا بالمامور به والعرف يكذبه اقول فيه نظر اذ الفعل الصادر
في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها
للمرة فكما تحققت الطبيعة من حيث هي في ضمن هذا الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكما انه
يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد الاول فكذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة كالنفي فانه اذا كانت لطلب
الطبيعة كان ممتثلا بالفرد الحاصل بالزمان الثاني واذا كانت لطلب المرة لم يكن كذلك تحكم بحث فتامل القائ
لون بانه لا يتكرر في العلة قال في شرح الشرح لا خفاء في بعد ذلك اما لفظا فلان جعل ضمير قالوا الاول للقائلين
بانه يتكرر في العلة متفق عليه وانما وقع في ذلك محافظة على كلم لو فانها انما تستعمل فيما يستثنى منه رفع التالي لا وضع
المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا المخبر دليل للقائلين بالتكرار في غير العلة اي لما يتكرر في العلة نفي الشرط
اولى ولفظ المنتهى صريح في ذلك وقيل في توجيه الشرح ان اذا الشرطية وقوله فالاتفاق انما جزاؤها والمعنى ان القائلين

بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا اجماعا على ان الاتفاق في الحكم حاصل على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها
يجب تكرار الفعل بتكرار العلة وفيه رد على الآمدي حيث قال في الاحكام العلة يتكرر الحكم بتكررها اجماعا قال
والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يعد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل
بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل آخر ويشهد لهذا كتبهم اقول حمل عبارة الشرح على هذا بعيد اذ
الظاهر من الاتفاق ان لا مخالف احد سيما اذا قارنه بقوله للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فان
هذا نص في ان الاتفاق وقع من الكل فكانه غفل عن هذا على انه اذا امكن تصحيح عبارة الشرح بذلك فيمكن توجيه عبارة
الاحكام على ذلك ايضا اذ الظاهر ان كون الاتفاق وقع جزءا او كان واقعا في حيز الاتفاق لا مدخل له في هذا التوجيه
فلو صح ما نقل عن الحنفية كان ذكره اعتراضا على الآمدي والمص والشارح انه كيف يعقد الاجماع مع مخالفتهم
سواء كان للعذر او للعذر المشترك قال الامام مردود بين ان يكون للعذر او للعذر المشترك ولا يجوز كونه للتراخي و
العامل الآخر يجوز كونه للتراخي فلا عمل بالمبادرة هذا لكن ما نقل عنه في البرهان حيث قال اما الواقفية فذهب
علاؤهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر التأخير وهذا سرف عظيم في حكم الوقف و
ذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار
ثم قال وبالجملة فالذي اقطع به ان المكلف فيهما بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب واما التوقف في انه لو اخر هل
يأثم بالتأخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب لا يلائم ما نقل عنه في الكتاب وذكر لان قوله من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا و
ان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة على ما اختاره وان كان موافقا لما نقل لكن قوله الذي اقطع به ان المكلف فيهما اتى با
لفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب يصح ان لا يتردد في كونه للفور فقط بل يجزم بعدم كونه للفور فقط لانه اذا كان
للفور فقط فلا يقطع بان المكلف فيهما اتى بالفعل حتى في آخر الوقت فانه موقع للمطلوب تظهر المخالفة بين قوليه المنقولين
هنا لكن ايضا والظاهر بعد القطع بانه اذا اخر كان موقعا للمطلوب كيف يتصور احتمال الاثم اذ لا اثم بعد فعل المطلوب اقول الوجه في
توجيه كلامه ان معنى قوله الذي اقطع به ان المقطوع به هو انه مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع الاصل المطلوب
على ما نبه عليه في آخر كلامه وذلك لا ينافي احتمال كونه غير موقع للمطلوب باعتبار وقوعه في الزمان المعين بناء على جواز ان
يكون المطلوب باقيا في العذر والتوقف في حصول الاثم بالتأخير بناء على جواز ان يكون للفور فيعصي من جهة عدم الاتيان بالمطلوب
من حيث وقوعه في الزمان المطلوب وان كان مطيعا من جهة اتيانه نفس المطلوب وعلى هذا فلا مخالفة ولا اضطراب فلا دلالة
له عليها لا يخفى عليك انه يرد على الدليلين ما اورده الشارح بقوله فلا يدل على ما بعدهم وسيدفع ما اوردنا الجواب ان ذكرها انهم با
لعقوبة وكذا اندفع بهذا الجواب ما تمسك به السكاكي على ذلك حيث قال لتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه الى ان يغير الامر
الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان السيد اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان تقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الى الفهم
انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بينهما مع التراخي الجواب اولا انه قياس في اللغة اقول فيه بحث
لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس من القياس في شيء ولا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب وقد نظره مرارا والجواب
انه قد تقرر ان اثبات اللغة انما يكون بالنقل احادا او متواترا او بالاستقراء ومعنى الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس الا اخلاء
فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء بمعنى انا تتبعنا فوجدنا كل كلام ومحله تدل على الزمان الحاضر فحكمنا كليا بان كل كلام كذلك
واللام من محلها فالجواب ان كون اللام كذلك متنازع فيه فلا يتم الاستقراء فلا يمكن توجيهه الى الحال اقول يمكن ان يقال المراد بالحال
هو الحاضر في الدليل ليس هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل والفور وهو اولا
بل المستقبل داخل فيه ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه ثالث وهو ان نفي دلالة زيد قائم على الزمان الحاضر بحسب اللفظ والمعنى
التركيبية كدلالة صيغة الامر عليه ثم وبالجملة الدلالة بحسب الوضع ثم كيف وقد صرح الشيخ عبد القاهر بان زيد منطلق لا يدل على اكثر

من ثبوت الانطلاق فعلاله وقالوا ان العدول عن الفعل الى الاسمية يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان
معين والفعل يدل عليه فاذا عدل عنها اليها فلابد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على بعض الزمان وهذا
الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان المعين ثم اورد الزمان الحاضر الذي هو مستفاد من كل خبر وكل انشاء وجوده مع
لكن ذلك هو زمان الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يصح ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلوب حاضرا والجواب عنهما
فلا يتقدم ايضا وهو انه قياس في اللغة فلا يصح وان الفارق متحقق لكن الفرق ليس بالوجه المذكور بل بما يجيء من ان النهي لما
كان دالا على الفور وانما تحقق الاشتباه والمنازعة بان يعمل بالفور اعترض عليه العلامة بان هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من الباب المعتزلة والخبرية والكلام انما هو في دلالة الصيغة ومن التالي
من ثم اعتراض العلامة هكذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع لا على ان مطلق
الامر للفور ولهذا قال والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت في غيرها ايضا اذ لا قائل بالفصل
فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة لا لانه واجب باصل الشرع فلا ينافي ما مر من مذهبه فتامل وانما النزاع في ان
الشيء المعين حيث صرح بعضهم في قولهم عند تحرير المسئلة الامر بالشيء بعينه نهي عن ضده راجعا الى الشيء لا الى الامر على ما هو الظاهر و
ذلك لوجهين احدهما انه للاشارة الى ان ليس الامر نفسه هو النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما في قولهم الامر بالشيء امر
بمقدمته اى جعلهما واحدا ثم لحصل كل واحد منهما بامر على حدة وكانه في قول الشارح هل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن
اشارة الى هذا المعنى حيث زاد لفظ المثابة واقول فيه فائدة اخرى وهي الاشارة الى ان من قال ان الامر بالشيء هو النهي عن ضده
ليس المراد ان الامر بالشيء المعين اذا كان واحدا كما في هذا المثال بعنوان انه ضد للمأمور به والطلب الكف عنه فالامر بالحركة
هو النهي عن فعل ما يضادها ولما كان ما يضادها الحركة هو السكون لو عبر به انه لا تسكن وما بها التنبيه على ان
بعض الامر والنهي باعتبار المتعلق وهو الشيء المأمور به والمنهي عنه ولا يتضمنه اى لا يستلزمه وقد مر ان التضمن قد يطلق
على ما يتناول الدلالة الالتزامية في بحث التواتر بالمعنى ويؤيده ما وجد في عبارة الاحكام من لفظ الالتزام وما وقع
في بعض نسخ المتن من لفظ الاقتضاء وليصح به انه عند تحرير دليل من قال بالمعنى وزاد القاضي وتابعوه اولا انه
اقول الاظهر بعد ما علمنا ان المراد من كون الامر هو النهي ليس انه نفسه لانه ظاهر الفساد ولم يقل به عاقل فضلا عن الفضلاء بل
المراد انهما حصلا بجعل واحد ان هذا المذهب يرجع الى القول بان الامر بالشيء المعين بمعنى يستلزم النهي عن ضده اذ
من قال بالمعنى والاستلزام لا يقول ان النهي اللازم مجعول بجعل اخر اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح من الشارع بل كان مرجع
العينية الى المعنى وبالعكس فح وعند هذا اقول ما قاله القاضي واتباعه اولا بيانه وتقييم ما قاله ثانيا لانه
رجع عن القول الاول الى القول الثاني هكذا ينبغي تحقيق ذلك اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مناط النهي اقول فيه نظر
لان هذا انما يلزم اذا كان مطلوبا بالذات وقصدا اما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم ان الشعور بما هو ملزومه و
متضمنه وهذا كما ان ايجاب الفعل ايجاب للمقدمة مع ان الآمر قد لا يتصور المقدمة حين الامر ولم يكن له شعور بها مع انه لكن
كان مأمورا به بهذا الامر وقد عرفت ما نقل عن العلامة انه لا يلزم من كون المقدمة مأمورا به ومطلوبا كونه مشعورا به
للآمر حين الامر انما يلزم في كون الشيء مأمورا به شعور الآمر به في المأمور به اصلا لا مطلقا اقول والحق المقام انه لا شك ان
الآمر بفعل حين قد لا يتصور حين الامر كف المأمور عن ضده لا خاصا بان يتصوره ضدا معينا او اضدادا معينة
لخصوصياتها وذلك ظ وكذا لا يحصل في ذهنه ح مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم لفظ الكف كما لا يخفى على من راجع وجدانه
بعد سلامة الفطرة وعند هذا ظهر ان ما وقع في كلام بعضهم من الفرق بين الضد الخاص والضد العام ليس على ما ينبغي
اذ كما لم يلزم حين الامر تصور الضد الخاص لم يلزم تصور الضد العام لشيء من المعنيين نعم الحكم في الخاص اظهر ولهذا
توهم هؤلاء الفرق وزعموا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام للزوم تصوره دون الخاص وح نقول

الوجوب والحرمة من اقسام الخطاب والخطاب توجيه الكلام الى الغير للافهام على ما مر ولا شك ان الخطاب الصريح اذا وقع
من احد لابد له ان يتصوره ويتصور ما يتعلق به كالمأمور به والمنهي عنه ولكن اذا اريد بالخطاب ما يتناول الخطاب
الصريح والخطاب الضمني وبعبارة اخرى الخطاب بالاصالة والخطاب بالتبع ح لا يلزم للمخاطب الشعور به ولهذا كثيرا ما
يلزم من الكلام معان لم يكن مقصودة للمتكلم ولم يكن له شعور بها ويجيء في بحث المنطوق والمفهوم ان منطوق الكلام
قد لا يكون مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك دلالة الاشارة وضرب لها امثلة منها قوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل
وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اى نصف دهرها فدل به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزوم وفيها قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين الى غير ذلك من الامثلة ولا شك ان مثل
هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق كان حكما وخطابا مع ان المخاطب لم يتصوره فان قلت ذلك لا يتصور في اوامره تع
قلت ليس النزاع في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم اللفظ بل النزاع في ان مقتضى صيغة
الامر ما ذا وقد مر ذكره في بحث المقدمة وكذا في ان الامر لا يدل على الفور على ما نقلنا عن العلامة فعلم ان ما لزم من الخطاب
الصريح وان لم يلزم بمقتضى الصيغة تصور المخاطب له كان حكما وخطابا وانه لم يكن خطابا صريحا وايضا لا غرض يتعلق
للفقيه الا بان ضد المأمور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك
ظ واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده اى عن جميع ما ينافيه بمعنى انه يلزم ذلك من كلام
الآمر وان لم يكن مشعورا به وظ انه لا مدخل في ذلك لكون الضد المنهي عنه خاصا وعاما اذ ذلك انما يكون موثرا اذا كان
الامر متصورا له وهو ظ وكذا ما هو مقدمة الواجب واجب بايجاب ما هي مقدمة له بهذا الطريق بعينه ويجيء في تقرير
دليل من قال بالمعنى ان مدار المسئلتين على ماخذ واحد وهو ان المراد انه يلزم ذلك من الخطاب وان لم يكن متصورا للآمر
ومن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد وان مقدمة الواجب ليست بواجبة كالمص نظرا الى ان الحكم
وما يتعلق به لابد ان يتصوره المخاطب بناء على حمل الخطاب على ما هو الصريح ولما لم يكن متصورا حكموا بان الامر ليس يستلزم
النهي والمقدمة ليست واجبة بايجاب الواجب بالاصالة على ما يتبادر الى الفهم دليلهم لعل هؤلاء ان نازعوا في تسمية مثل هذا الحكم
المستنبط من الخطاب الصريح بالخطاب مراعيا معناه ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازعوا
في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابرة صريحة على ما علمت فان خصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى
ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت مقصودهم هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والكلام
على التوفيق اعترض عليه بان المراد بالضد حاصله ان ما يدعون بديهيتهم في انتفاء اللازم هو الذهول حين
الامر عن تصور الضد الخاص المتصور لخصوصه ومرادنا من ان الامر بالشيء نهي عن ضده انه نهي عن الضد
العام واللازم ح تصور الضد العام فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي لم يتصدى لاثبات كون اللازم محققا ولم
يمنع انتفاء اللازم بعد حمله على الضد العام الذي لم يكن مذهولا عنه قطعا بقوله واما الضد العام فيتعقله حا
صل لان الى اخر الدليل لهذا معارضة في المقدمة الكسائية بعد حملها على معنى لم يكن بديهيا هذا وقال في شرح
الشرح الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لان في الدليل نفسه
المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل كونها ضرورية اقول فيه نظر
اذ كما لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل بديهيتها بل لو امكن ينبغي منع كونها ضرورية كذلك لا يمنع مقدمة
ادعى المستدل كونها ضرورية بل لو امكن كان ينبغي منع بديهيتها والوجه في ذكر ما قلنا ان المعترض بين اولا انه ما
كان ضروريا اخر اللازم ثم استدل على بطلان نقيض اللازم ويمكن حمل الكلام على منعه والمذكور بعده كان سندا

لكن الاول اظهر والصق بقوله ولو سلم فتامل ثم اقول اللازم من كلام المعترض انه تصور الضد العام وانت تعلم ان ذكر
لا يكفي للقدح في الدليل اذ يكفي للمستدل ان يقول لا يلزم تعقل الكف عنه وان سلم انه يلزم تعقل الكف عن الشيء
المامور به كما اشار اليه آخرا بقوله وانما يلزم النهي عن الكف وذكره واضح وهذا منه اشارة الى توجيه آخر للمتن
يعني اذا احمل الضد العام على ان تصور الاضداد الجزئية بعنوان كونها اضدادا فالكلام ما قلنا وان اريد به الكف
ثم انه لا يذهل عنه لكنه غير المبحث وانت تعلم ان تعقله ايضا غير لازم فالصواب الاكتفاء في توجيه المتن بالاول
فان قلت بل هذا تناقض على ما يجيء عند تعريره دليل المتضمن انه لو صح دليلكم لادى الى وجوب تصور الكف عن
الكف لكل آمر بالشيء وذكر بطلانه قطعا قلت لا يلزم من عدم تصور الكف عن الكف عدم تصور الكف عن المامور به
حوله وذكره واضح المقصود منه وضوح تصور الكف الذي هو الضد الذي كان الكلام فيه لا الكف المعلق بذكر
الكف فتامل الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف وحاصله انه لا يعتبر فيه اضافته الى غير الموصوف كالجزء
الثابت للجسم بالاضافة الى الجبر والحدوث الثابت لما سوى المبدع بالاضافة الى العدم بالنظر الى ذاتها
ليس المراد به نفي الواسطة في الاثبات على ما توهم لغلط النظر بل نفي الواسطة في العروض واحترز به عن المتعا
ملعن بالعرض ولا يدخل في المتضادين جمع اقسام المتقابلين لم يجتمعا في محل واحد وهو الامر الناهي له ذا ما
مور ان جعلا محلا للمفعول واما جعل المحل هو الفعل فجعله مصدرا اجنبيا للمفعول على ما استفاد من شرح الشرح
فاقول فيه نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان وصفا له باعتبار المتعلق وليس الفعل
محلا له حقيقة مثل حسن الغلام وما ذهب اليه في الوصف لحال المتعلق في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان
الفهم وان كان صفة للسامع دون اللفظ لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وفيه نظر لان ههنا امرين فهما او فهما معتبرا
بالمعنى ولا مركب منهما والاولى لا شك انه صفة الفاهم وهو السامع ولا شك ان صفة الشيء اذا اخذ مقيدا باضافته
الى شيء آخر بان كان التعدد احلافهما لم يعتبر بذلك صفة لموصوف آخر وكذا المركب وهو ظاهر نعم حصل منهما
صفة للفظ وهو كونه بحيث يفهم المعنى منه على ما حققه قدس الشريف في حاشيته عليه وكذا اعماله في تحقيق وصف
اعتباري كان صفة للفعل حقيقة هو كون الفعل بحيث نهي عن ضده لكنه ليس حقيقة النهي عن الضد والكلام فيه
مع ضد الآخر وخلافه وكذا الخلاف بناء على ان الخاصة المشهورة للمتنافيين هو اجتماع كل مع ضد الآخر ومع
خلافه والا فلا دخل له في البيان ولهذا لم يتعرض له في البيان بل اقتصر على التعرض لاجتماعه مع الضد
وهو الامر بضده اقول ان اراد ان الخلاف يقتضي ان يجامع احدهما كل ما يضاد الآخر فذلك مم اذ السواد
مخالف لكونه حرارة ولا يجامع الجوهرية التي هي ضد للكون حرارة لكونها ضدا له ايضا وان اراد لزوم اجتماع
مع ضد الآخر في الجملة فنقول عدم النهي عن ضد المامور به ضد للنهي عنه ويجوز اجتماع الامر بالشيء معه بان
لم يتعرض الآمر له اصلا متعلقا بضد المامور به ويكون الذم بفعل ضد المامور به من جهة انه متضمن لترك المامور به
لا لانه فعل مخصوص ولا يبعد في ان يكون الشيء ضد الامر الاظهر ان يقول ولا يبعد في ان يكون النهي خلافا
للامر وهذا الضد كالمثال الذي ذكرنا آنفا وما في شرح الشرح ان المط لازم منه لطريق الاولى فالاولى تحقيقه
اذ البقاء في الجزء الاول هو بمعنى عدم الانتقال هو بعينه اقول فيه مناقشة ظاهرة اذ البقاء صفة
وجودية فكيف يكون عين العدم والظاهر ان المراد ان السكون في الجزء الاول هو عين عدم الانتقال الى الجزء
الثاني اقول هذا انما يصح على راي من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة كالعلامة واما على راي جمهور
المتكلمين انهما وجوديان وليس احدهما عدما للآخر خلاف الاضداد واما الاعتراض بان هذا انما تم في مثل
الحركة والسكون مما يكون احدهما عدما للآخر خلاف الاضداد الوجودية على ما في شرح الشرح وتابعه وغيره

وقا

الكلام

وقال لفظ مثلا في عبارة الشرح للاشارة الى ان هذا مثال لا يصلح ان يجعله دليلا على القاعدة الكلية فاقول يمكن دفعه
بما مر مرارا وهو انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت في البعض ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت في الكل وفيه ما فيه اقول
واعلم ان هذه كلها على تقدير ان يكون النزاع معنويا على ما هو الظاهر من تقرير الدليل الاول اما لو كان لفظيا على ما اشار اليه
آنفا وقد اشير اليه في الدليل الثاني بقوله وانما الخلف التعبير فلا دفع الكل الجواب يعني ان النزاع انما هو في امر الايجاب
هل يستلزم طلب مفهوم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من خارج وح لا نسلم ان الذم على المركب من اللوازم العقلية
للامر وانما يكون كذلك لو فسر امر الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم على الترك داخلا في مفهومه ولنا ان
يعتبر بالاقتضاء الجازم وح لا يلزم خطور الذم بالترك بالبال اقول وايضا الايجاب حاصل للآمر ولا يلزم تصوره
اصلا لما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره فعلى التقدير الذي نقله لا يلزم تصوره لا خاصا ولا عاما حتى يلزم خطور
الذم على الترك بالبال ولو سلم انه لا بد من تصوره فاللازم تصور الايجاب الجزئي المتعلق بالحظ لفعل المعين الذي تحقق
الشرع ان النزاع فيه انه عين النهي عن الضد او متضمن له وتصوره لا يستلزم تصور الترك والذم لانهما معتبران في هذا المفهوم
لا في جزئياته اذ لعله يعرض لهما هذا اقول قد عرفت ما هو التحقيق وهو ان من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لا يقول
بانه لازم عقلي لو بمعنى انه لا بد عند الامر بفعله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي هنا بل الشرعي يعني ان العقل يحكم بان ذلك
اللزوم للشرع والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل قصدا ذكر الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فا
لنهي بالضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر على ما علمت مشروحا بل يذم على انه لم يفعل فان قلت عدم الفعل
لما كان ازليا غير مقدور لم يتعلق به الذم قلت العدم لم يكن مقدورا بمعنى ان يفعله القادر لكن لما كان القادر قادرا على ان
يوجد الفعل فيزول العدم كان مقدورا بمعنى ان يقطع استمراره بالفعل وان يبقي استمراره وتركه وتعلق القدرة بهذا المعنى
بالعدم يكفي لتعلق الذم والمدح به ولكونه مكلفا به باعتبار ابقائه فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف لو كان النهي طلب
كف عن فعل لا عن كف فيلزم ان لا يكون لا تكف نهيا ولو كان الامر طلب فعل غير كف لم يكن مثل كف امرا وقد عرفت من تحقيق الشرح
ان طلبا واحدا يكون ايجابا وتحريما من جهتين وقد علمت انه يكون ايضا امرا ونهيا من جهتين فلا يصح ولا حاجة في توجيه الامر
الى قيد غير الكف وفي تعريف النهي انه طلب الكف عن الفعل اي لا عن الكف فيلزم ما ذكر فتامل الجواب عنه قد تقدم وهو
منع ان لا يتم الواجب الا به انما فيه اعتراف بان الامر بالشيء يتضمن النهي عما اشترط التنازع في الفعل المامور به التحرز عنه اذ
ذكره بغير شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم مسلم في الشرط الشرعي على راي المص فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما
ينافي الصلوة شرعا ثم نقول اذ اثبت المط في البعض يثبت في الكل بناء على عدم القول بالفصل ثم لا يخفى ان هذا الجواب
انما تم على راي المص حيث لم يقل بوجوب المقدمة في غير الشرط الشرعي واما على راي الجمهور القائلين بوجوب مقدمة
الواجب اذا كان مقدورا مطلقا فكان الدليل عاما وقد علمت وجه انمامه ثم الدليل المذكور انما يدل على امر الايجاب دون
الندب لانه لا يكون اي لان فعل غير الضد لا يكون تركا للفعل فترك الفعل فعل احد اضداده فالنهي وهو
طلب ترك الفعل طلب لفعل احد اضداده وهو معنى الامر بالضد واعترض الشارح العلامة ان هذا بعينه هو المذهب
الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية دون هذا فاشار المحشي الى دفعه بان ذكر نفتقر الى هذه المقدمات واي كون
الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة فالنهي عن الحركة طلب عدمها وهو معنى الامر بالسكون كما في شرح الشرح اقول
هذا الكلام انما يحسن لو قال الشارح ههنا ترك الحركة السكون حتى يكون النهي عن الحركة هو الامر بالسكون لكنه لم يقل كذلك بل قال
ترك السكون هو الحركة وذلك موقوف على كون ترك السكون فعلا وان ذلك الفعل هو فعل ضده الذي هو الحركة نعم هذا
الاعتراض يمكن دفعه عن المص بما ذكره حيث غير قول الشارح ترك السكون هو الحركة الى قوله فالنهي عن الحركة طلب عدمها

الافتقار

وهو معنى الامر بالسكون الجواب اما اولا اعترض عليه العلامة بان ذلك انما يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده
اما لو اريد انه امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وذلك بان يراد انه امر بالضد لم يكن منهيا عنه
منهي آخر واجاب عنه في شرح الشرح وقد تابعه غيره بان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا
واللواط واجبا مخيرا اما ما علمه اذا ترك احدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب اقول فيه بحث اذ للمستدل
ان يقول اذا قال الشارع لا تفعل كذا فاذا اعلم ان ذلك الترك المط انما يكون بنفس فعل ضد ما فهو في قوة ان يقول افعل ضده
فاذا نهى بعض اضداده علم ان المراد افعل ضده في ما نهيه عنه فهذا اعترض المستثنى من كلامه فتامل فيه ثم اعترض بان الا
لتزام بمثل وجوب الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلوة من حيث
انها ترك للحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا لضده الواجب فلا وجه للتخصيص واجاب عنه في شرح الشرح ان هذا
ليس الزاما على ان النهي عن الشيء امر بضده بل على المقدمة القائلة بان ترك الشيء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر القائلون
على تمسك القاضي لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كل فعل شيء فهو ترك
بضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له انتهى اقول حاصل كلامه يرجع الى ان المص اثبت الالزام
القطعي ونفي المباح من الدليل الذي ذكروه على ان النهي عن الشيء امر بضده بناء على اشتماله على قولهم ترك الشيء نفس فعل
ضده لا من الدعوى ولو الزم الفساد من الدعوى ههنا يلزم من دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده ايضا ولتلك في دليل
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده مقدمة يلزم منها ذلك فلهذا اختص الالزام بهذا اقول وعلى تقدير ان يكون الالزام من الد
عوى نقول لا يلزم شيء من الفساد في دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وذلك لان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن
ضده في وقت كونه مامورا به لا دائما والشيء لا يكون مامورا به دائما بل في بعض الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب
والمباح في وقت آخر وذلك بخلاف النهي عن الشيء فان النهي يدل على الدوام والتكرار فاللازم على هذا هو حرمة الحج و
الاكل في وقت الصلوة وحرمة الصلوة في وقت الحج وذلك واقع لا يقال هذا التشكيل بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليم فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط
لصحتها والمص ذكر حرمة الواجبات ليس على ما ينبغي لان ما ذكره المص هو الزام وجوب المحرمات وظ ان هذا مختص بصورة
الطرد فهذا ليس مشتركا وان ما فعله هو حرمة واجبات يرد على الاول فلا يتاتى تخصيص هذا بالثاني على ان التخصيص
بالذكر لا ينفي حرمانه او مع جريان مثله في الاول ايضا بل يحتمل ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء بالذكر ههنا لسبق
الذهن الى جريانه في الاول وبالجملة لا دفع لمثل هذا الايراد بعد تمامه علم واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح
اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام اشار الى ان بناء لزوم نفي المباح على دعوى ان ترك الشيء نفس فعل ضده لانه يتوقف
عليه فكان فعل الضد من قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو دليل الكعبي حتى يلزم منع كونه مقدمة الواجب
واجبا اذا كان شرطا عقليا او عاديا على ما عرفت من مذهب المص وكذا الاثر على ما ذكره بقوله واما ثانيا
الخ بان المط وان كان هو الكف دون الاضداد الجزئية لكن لا يمكن الكف عن الشيء عقلا او عادة بدون الاشتغال با
حد الاضداد الجزئية على ما مر لان هذا غير تمام على مذهب المص القائل بان مقدمة الواجب العقلية والعادية غير وا
جب على انه لو تنزلنا عن ذلك نقول المص كون الامر بالشيء هو نفس النهي عن الضد الجزئي واللازم مما ذكر التعذر
هو انه مستلزم له وهذا ليس هو الدعوى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث هو حل الدليل بمنع ان النهي هو
طلب الترك الذي هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل فان قلتم فالكف نعني ليس مرادنا بان النهي عن الشيء
هو الامر بضده الا انه امر بالكف عنه وليس بحثنا الا فيه اجاب بانه ح يصير النزاع لفظيا في موضعين بل هذا لا
يصلح محلا للنزاع والبحث لان كون النهي عن الشيء امرا بالكف عنه اظهر من ان يستدل عليه بهذه المقدمة الضعيفة

ونحوه قد مر اي في باب ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده المشتمل على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا اشار بذكر
الى الجواب عن الدليل بطريق الحل لما مر هناك من منع هذه المقدمة على ما هو مذهب المص وانت عرفت ثبوت هذه المقد
مة على هذا المذهب ايض وعلى ما عرفت من الفرق بين الاوامر والنواهي من حيث الاقتضاء الثاني الاستيعاب دون
الاول اندفع لزوم حرمة الواجبات ونفي المباح والامر بالشيء هو النهي عن ضده وانه لا وجه للتخصيص فتذكر
الذين فردا من طرد الحكم في النهي اي مطلقا لا مانه نفسه ولا بانه يستلزم لا لطلب الكف عنه الذي هو ضده اقول
هذا يدل على ان النزاع في كون النهي عن الشيء امرا بضده في انه امر بضده الذي هو الكف وقد مر انه ليس محل النزاع ثم ان
الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب لا يقدح في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده لان ما مر من اولية لا يتوقف على ثبوت
المذهب الاخر وهو ان المط في النهي هو الكف بل صرح في الدليل الثاني للمذهب التضمني بتعميم حيث ذكر فيه وهو اما الكف
عن ضده او نفي ضده على الرايين وفي الدليل الاول لهذا المذهب بل الكلام على تفسير الواجب بما يذم تاركه ويرد
على الوجه انه على هذا المذهب ايض وهو ان المط في النهي هو النفي لا شك انه لا يتصور ترك الفعل ونفيه بدون الاشتغال
بفعل يضاده ولهذا عدوا امتثل لا تفعل شيئا من التكليف بالمح فيلزم وجوبه وهو معنى الامر به والجواب ان هذا غير
ما هو المختار من المص على ما عرفت مرارا واما فرارا من الالزام القطعي فقد عرفت انه لا يرد مثل هذا في كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده على ما عرفت مفصلا واما اللزوم ابطال المباح وكونه واجبا اقول فيه بحث اذ كما يلزم على
تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده نفي المباح لاستلزامه كونه واجبا فكذا يلزم على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده نفي
المباح لاستلزامه كونه حراما والجواب ما قد عرفت من ان الامر لا يستلزم الاستيعاب بخلاف النهي فتذكر اقول على تقدير
الطرد يلزم ان يكون الامر بالشيء نفس النهي عنه او متضمنا له وكذا العكس وذلك في صورة كان هناك اضداد ثلث وما
فوقها وذلك مما لا شك في وقوعه فالامر باحد هذه الاضداد اذا كان نهيا عن جميع اضداده كان نهيا عن كل واحد من البا
قيين فكان نهيا عن احدهما والنهي عنه هو الامر باحد اضداده فكان امرا بالباقي والامر بالباقي انما هو على سبيل
التخيير لانه فرد من الواجب المخير والامر في الواجب المخير انما يكون نهيا عن ضد لا يكون فردا لذلك الواجب وذلك ظاهر الرد
فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اورد في صورة تفسير الاجزاء بالامتثال بان الاتيان بالمامور به على وجهه يحقق
الاجزاء بالامتثال بهذا المعنى وفسره بانه نفس حقيقته وذلك لانه لا معنى للامتثال سوى الاتيان بالمامور به على
وجهه وفي صورة تفسيره بسقوط القضاء اورد لفظ الاستلزام اذ لم يقل احد بكون الاتيان بالمامور به هو نفس
حقيقة سقوط القضاء ثم المراد بسقوط القضاء نفي وجوبه على ما مر اذ على تقدير الاتيان به لم يجب القضاء حتى يسقط
والمراد ما يتناول الواجبات لا قضاء لها اي لو كان له قضاء لم يجب الاتيان به قال في المنتهى الغرض من نقله
انه يمكن جعل النزاع لفظيا ولا يخفى ما في قوله فساقط من احتمال المعنيين اي فذلك القول ساقط او فالقضاء
ساقط معلوم قطعا واتفاقا وان اريد بالامتثال الاتيان بالمامور به على وجه لم يكن للملازمة معنى وان اريد
به الخروج عن العهدة فبطلان التالي مم فان مذهب عبد الجبار هو انه قد ادى الواجب واتى بالمامور به ومع ذلك
يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثيب عليه وادى الواجب
ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا مشعر بانه ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث
لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر كذا في شرح الشرح اقول وعلى هذا كان نزاعه هنا في اللفظ لا في المعنى
وهذا هو الشق الاول الذي نقل عن المنتهى في الشرح واشار الى انه ح لا نزاع في المعنى فلم يحتج الى اجراء الدليل فيه فيند
فع الاعتراض المذكور على الدليل بان اجراء الدليل على تقدير ان يكون نزاعه في المعنى بان يقول لا يخرج عن عهدة الواجب
بهذا الامر واما اذا قال بانه يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر لكنه نقول يمكن ان يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل.

على ما ذكر العلامة من حرمة الواجبات مدفعه
اذ الامر لا يستدعي الاستيعاب العرفت فاندفع
اعتراض العلامة بلزومه على تقدير كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده حرمة الواجبات اذ
...ونحوه بناء على انه نفس ... الحكم
... الواجب العقلية لا ...

دفع 3
التي 3

بامر آخر فلا كلام معه وعلى الاول فالدليل متنهض عليه وح كان بطلان التالي مقطوعا به فلو اتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قال في شرح الشرح لا اخفاء في ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل قال في شرح الشرح ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم اقول في الجواب عن الاول انك قد عرفت مرادا ان من صلى صلوة معينة فالواجب انما حصل في ضمنها الا انها بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع ركعات مثلا وذلك يحتمل هيئات متكثرة وطرقا متعددة والواجب الذي لا يجوز تركه هو الطبيعة الكلية المحتملة لتلك الهيئات واما كل واحدة منها معينة فالواجب انما حصل فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها اذا لم يتحقق في ضمنها الواجب وعلى هذا القول ما كان واجبا بالامر فرض انه قد جاء به بتمامه وليس هذا الا الطبيعة من حيث هي فاذا لم يسقط القضاء فقد وجب الاتيان بما هو الواجب حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اي تحصيل الطبيعة بعد ما حصلت اولا وليس الواجب الا تحصيلها في الجملة لو كان الواجب هو الفرد الاول بخصوصه لم يكن الاتيان بالثاني تحصيلا للحاصل بل لمثله ولو اقتصر في الاستدلال على قوله والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء فلم يكن الثاني الا مهدرا كالمافات لم يتوجه هذا الايراد اصلا وقد قيل في الجواب عن هذا الايراد عن موضع النزاع ان فعل المأمور به على وجهه هل ينقطع التكليف المتعلق به ام لا فلو لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب بالامر الاول لم يفعل اولا بالكلية وان وجب بامر اخر لم يتنازع فيه لانه نفتابه ان يقول صل الغداء واذا صليت فصل الوتر وقد اشار في الشرح الى هذا في الجواب عن الاستدلال اقول فيه نظر لان قوله ان وجب بالامر الاول فلم يفعل اولا بالكلية ممنوع بل هو عين المتنازع فيه اذ الكلام في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وهو حقيقة الامتثال قد حصل ومع هذا لا يسقط القضاء بل وجب الاتيان بمثله وايضا هذا على تقدير تمام كان دليلا اخر كما يظهر بالتامل بل هذا الذي ذكره يؤول الى التقرير المنقول عن المنتهى والجواب عن الثاني ان هذا القيد اعني استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء مما اعتبره المصنف في تعريف القضاء وقد مر على انه على تقدير ان يكون القضاء عبارة عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم كان لزوم تحصيل الحاصل حاله على ما عرفت ولا يبعد ان يقال هذا الدليل متضمن للزوم فاسدين احدهما تحصيل الحاصل وثانيهما خلاف الفرض وذلك ان القضاء استدراك ما قد فات وهو خلاف الفرض اذ الفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء الا ان الشارح قررهما دليلا واحدا وجعل المحذور لزوم تحصيل الحاصل لكن الحق انه دليلان فاعرف واذا ثبت خلافه وجب مثله بامر آخر فهذا واجب مستأنف قال في شرح الشرح لا يخفى ان هذا بعيدا اذ لم يعهد للتجوز فرض عن الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا اقول يمكن ان يقال في دفع الاول مراده انه لو وجب الصلوة بظن الطهارة فاذا لم يسمن فاد ظنه لم يجب عليه الا هذا واذا سمي لزم عليه مثله في وقت آخر فالمراد بوجوبه امر آخر وهو هذا وظاهر انه ليس ببعيد ان يقال انه ليس بقضاء حقيقة وله نظائر في الشرع قال في المنهاج الحكم المتعلق بامور قد يتعلق بها على سبيل الترتيب بان يتعلق بواحد منها وبالاخر بشرط فقدان الاول وهو قد يكون بحيث يحرم الجمع بينهما كاكل المذكى والميتة فانه قد تعلقت الاباحة بالاول والثاني في المضطر عند فقد الاول مع حرمة الجمع او يباح الجمع كالوضوء والتيمم لشرعية الوضوء اولا مطلقا والتيمم عند العجز عن الوضوء مع اباحة الجمع او يسن الجمع ككفارة الصوم فان من افطر في رمضان بان واقع مثلا فعليه الاعتاق فان لم يستطع فصيام شهرين متتابعين فاذا لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الاشياء مسنون وما نحن فيه من قبيل ما حرم الجمع بينهما وذلك لانه كان مكلفا بصلوة بظن الطهارة

اذا

اذا لم يتبين فساد ظنه فاذا لم يسرله ذلك فان ظهر فساد ظنه فعليه الاتيان بمثله باقي الحال ولا يجوز له الجمع بين الصلوة بظن الطهارة التي لم يتبين فساده والاتيان بمثله في وقت ثان واما الزوم انه ليس قضاء حقيقة ولا اداء حقيقة مع صلوة الجمعة اما اداء او قضاء لا ثالث لهما فمردود بانه اداء حقيقة كما يظهر من نظائره لكن وجب فيه نية القضاء نعم اعلى ما هو من مذهب القاضي في القطع الصلوة بظن الموت في جزء من الوقت اذا اتى بعده حيث قال القاضي انه قضاء ومع كان وجوب نية الاداء مجمعا عليه على ما هو ولو سلم لنا عن ذلك نقول انه قضاء مجازا وحصر صلوة الجمعة في الاداء والقضاء انما هو في الاداء والقضاء بالمعنى العام المتساول للمجاز وان كان معنى مجازيا للفظ واما انه يمكن القول بمثله في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة فجوابه ايضا يظهر بما ذكرنا الان ما نحن فيه من قبيل امور يتعلق بها الحكم على الترتيب وللجري مجرى قضاء ما فات من الصلوة بالنوم والنسيان اذ لا ترتيب ههنا وايضا بناء الكلام ههنا على ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء وههنا كان الواجب هو الصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها على وجهها فلم يفت المصلحة لم يكن الآتي قضاء وهذا خلاف ما اذا لم يفعل العبادة في وقتها اصلا او فعلت على وجه الفساد كما في قضاء الصلوة المتروكة بالكلية والحج الفاسدة واما اذا فعلت على وجه الصحة كما فيما نحن فيه فليس فعلها الاستدراكا لما فات وبدلا عنه لانه فعل في وقته على الوجه الذي امر به عليه السلام ثم قال في شرح الشرح قيل الاحسن ان يقال انه ما مور بالطهارة يقينا او ظنا لا يسمى خطاء قلنا فيلزم عند تبين الخطاء ظهور انه لتركه المأمور به اقول لعل مراد قائله ما ذكرنا وقررنا وكان تتمة كلامه بانه اذا تبين خطاؤه وجب عليه الاتيان بمثله والذي تجب قضاؤه لم يفعل ان قيل الحج واجب موسع وقته جميع العمر بفعله في اي وقت كان على وجه الصحة يكون اداء فلم سماه قضاء اجيب بان الحج وان كان وقته موسعا الا ان وقته يتضيق بالشروع فيه كانه يتضيق اذا ادرك التحجة السنة والحج وجوابه انه ان اريد بالقضاء في قوله لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء الحج المأمور به اولا فالملازمة وانما يلزم لو اتى بالمأمور به على وجهه وان اريد قضاء الاتمام فلا

م اسماء اللازم وهو ظ هي السابقة الى الفهم اي في عرف الشارع وهو وجه كونه حقيقة فيه في عرف الشرع فلهذا كان نقدم على اللغة لانه مخاطب بحسب هذا العرف واما قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا فوجوب القتال يفهم من موضع اخر الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد اول الاداء بالاقتضاء ما يتناول الندب فان الاقتضاء اما على سبيل الوجوب او الرجحان ومحل النزاع ان مقتضى صيغة الامر ذكرا اي صيغة الامر يقتضي الاتيان فيما بعد ذكر الوقت ام لا فاذا حققت القرينة على ان الفرض لم يتعلق بخصوص الوقت فدل على وجوب القضاء لكن لا من الصيغة بل من الامر الخارجي فكان خارجا من النزاع وكذا اذا قامت القرينة على ان الغرض متعلق بالوقت المعين الذي كان موازنة بانه لا يدل على القضاء اصلا بالاتفاق ثم الكلام في الواجبات والنوافل الموقتة التي لها قضاء وثمرة الخلاف من قال القضاء يجب بالامر الاول فاذا صدر امر من الشارع فالاصل فيه وجوب القضاء فيعمل بذلك حتى يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له ومن قال بان القضاء وجب بامر جديد فاذا صدر امر من الشارع كان الاصل فيه عدم وجوب القضاء فلا يعمل لوفات الا اذا ظهر دليل من خارج على وجوب القضاء مثل قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا لو وجب القضاء بالامر الاول اقول في هذا التحرير نظر لان الشيخ جمع حرر المسئلة لم يذكر الا لفظ الاقتضاء وقد عرفت انه عام متناول للندب فينبغي ان يقول لو اقتضى الامر الاول القضاء لاقتضى قول القائل صم يوم الخميس صم يوم الجمعة وليس كذلك ولو كان الوضع الاستدلال على خصوص وجوب

موموراً به

القضاء في العبادات الواجبة لم تكن لتوسط الاقتضاء وما يترتب عليه من دعوى كون الواجب اخص وثبوت الاخص
يستلزم ثبوت الاعم فايدة بل تكفي ان نقول لو وجب القضاء بالامر الاول لوجب صوم يوم الجمعة بقول القائل صم
يوم الجمعة وليس فليس فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة قال في شرح الشرح اعتراض على الوجوه الثلثة الا ان
الاول مدفوع لانا لا ندعي اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بانه لا يغرض لغير يوم الخميس انتهى ولا يذهب
عليك انه لو كان مراد المستدل ذلك كان دعوى القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس اصلا بوجه من وجوه الدلالة
دعوى القطع في محل المتنازع فيه اذ النزاع في ان صيغة الامر بحسب العرف هل لها دلالة بوجه من الوجوه على الفعل
في وقت اخر ام لا من ضرورة المامور به يعني ان المامور به فعل ياتي به المكلف فبالضرورة يكون في وقت
وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون اختلاله موثرا في سقوطه وحاصل الجواب ان المامور به فعل واقع في
كل الوقت فايقاعه في ذلك الوقت مامور به فعند اختلاله لا يبقى المامور به اقول وعلى ما سبق من تحقيق الشر
اخر البحث كان هذا الدليل تماما على احد النقيض المذكورين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يودي اي لا
يسقط الامر المتعلق بايجاب اداء الدين بعدم التادية في وقت اقول في الجواب عنه ان وجوب اداء الدين في
وقت اخر انما علم من خارج وهو ان الفرض متعلق باحقاق حقوق المومنين وانه لم يتعلق غرض بخصوص الوقت
المعلق الا انه لا يتجاوز عنه وبهذا لو قدم كان صحيحا واذا كان كذلك كان خارجا عن محل النزاع ولم يكن نظر اليها
لحن فيه فالقياس معه قياس مع الفارق والظاهر ان هذا هو تحقيق الجواب المذكور في الشرح بعد العامل انما
سمي قضاء لانه فيه استدراكا كما قال في شرح الشرح لا خفاء في ان هذا لا يتاتى على ما سبق من ان القضاء هو الذي
فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل في وقته المقدر له اولا من غير اشتراط ان لا يكون استدراكا
لمصلحة فاتت اقول فلا مرا ان المص اعتبر في تعريف القضاء هذا القيد واما في تعريف الاداء وان لم يعتبر نقيضه
فيه لكن يفهم ذكره من المقابلة والضد يفهم ذكره من قيد المقدر له اولا اذ لا شك انه اذا فعل في وقت المقدر له اولا لم
يكن لمصلحة فاتت والشارح لم يقل انه معتبر في تعريف الاداء بل اومى الى انه يلزم ذكره فيه من غير كونه جزءا للتعريف
حيث اورد لفظ الاشتراط واعلم ان هذه المسئلة لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم
يوم الخميس فقد تعقلنا امرين ولفظنا بلفظين واما ان المامور به هو هذان الامران او شيء واحد يصدق
عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء با
لامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الاخر ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد
لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى لفظ المامور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد
بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق عليه المعنيان نظرا الى الاختلاف في اصل اخر وهو ان تركيب الماهية
من الجنس والفصل وتغايرهما هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد
شيئين لانهما عرفه الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح
الشرح في توجيه كلام الشرح اقول الاظهر ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس الا المقيد لان المطلق في الامر
ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع
في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام شيء واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب
وبالمفهوم المركب الذي كان مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والمقيد وعلى الثاني
لعبر عن المقيد بلفظ ما صدق عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون المطلق شيئين في الخارج لا يراد ان
يصدق المطلق والمقيد على هذا الشيء الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاخر انما

التمايز

التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن المطلق والمقيد عين الجنس والفصل اذ لا تحصل
من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا بنيه على ذلك بقوله
وينبغي ذكرا اشارة الى انه نظير له فان قلت ما صدق عليه الاني يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من مدلولي المفهومين
كيف ولو كان كذلك لكان تركيبا حقيقيا لانطباقه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض
وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يصحح كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الخلاف ان المطلق في
العبادة المؤقتة هي تلك العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه اذ لا يجعله
الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا فات فيه نفي اصل وجودها مع بعض فيه وح لا يكون المسئلة مبنية على الخلاف
الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة على دقايق الفلسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره
كان الحق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد ولا تقرر في الحكم ان لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج والا لم يصح الحمل
على ما قرره في المواقف وح للقائل بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان نقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى يتوجه ما
تقرر في الحكمة بل على ما قررنا ولا يخفى ان ذكر الاحتمال المحتمل صحيح اظهر مما ذكره فيبقى الحمل عليه ثم بعد التنزل عن ذلك اذا كان هذا
الخلاف يحتمل ان يكون مبنيا على ما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول ثم يمكن ان يورد على ما
قرره في المواقف بان في صورة كان التركيب الذهني بحذاء التركيب الذهني الخارجي اذ يكون الجنس ماخوذا من المادة
والفصل من الصورة كان للجنس وجود ممتاز عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة
فالجنس الموجود في ضمن المادة صدق عليه انه موجود بوجود ممتاز عن وجود الفصل الموجود في ضمن الصورة فاذا
سقط الامر باحدهما لا يسقط الامر بالاخر نعم اذا لم يكن التركيب العقلي بحذاء الخارجي كتركيب السواد من اللون وقابض
البصر كان الامر على ما ذكره وعام تحقيق ذلك من تعليقاتنا على التجريد فالمطلق الفعل الجزئي اقول فلا عرف
ان هذا بظاهره يناقض ما مر من المص من اختيار كون الامر لا يدل على التكرار ولا على المرة بل لطلب الماهية من
حيث هي ويمكن دفعه بالتامل ثم اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام بان الخلاف في اسم الجنس هل هو
موضوع للطبيعة او الفرد المنتشر فيما عدا المصادر الغير المنونة واما فيها فالاجماع على انها للطبيعة من حيث هي
فما اختاره المص مخالف للاجماع ويمكن دفعه ايضا بان ما ذكره صاحب المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة و
لعل ما ذكره المص كان مبنيا على انه لما كان المطلق هو الطبيعة لكنها ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكان المطلق بالاخرة
هو فرد ما فيكون المطلق هو الفرد كان مقتضى الفعل لا مدلول اللفظ حتى ينافي ما نقل من الاجماع فحينئذ ثم اقول
لا يخفى انه لا يخفى انه لو كان مراد المص ما ذكرنا وهو ان المطلق هو الطبيعة لكن لما لم تكن الطبيعة موجودة الا في ضمن فرد
ما اذ لا يمكن وجودها مجردة عن الافراد اذ وجب الاتيان بفرد ما لم يتوجه ما ذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنيا
على عدم الفرق بين الماهية الماخوذة بصفة الاطلاق والكلية وبين الماخوذة لا بشرط شيء بل على ان الماهية في ضمن
الفرد امتنع وجودها اذ وجودها بهذا النحو لا يكون الا بصفة الكلية نعم ح لا يمكن النزاع بينه وبين من يقول المطلق
هو الطبيعة الا لفظا فقوله المطلق معناه اراد به ما هو حظ ما لا على ما عرفت وقول القائل المطلق غير معناه اراد به المطلق
الاول فتامل مخالفة براءة الذمة اي من وجهين بخلاف ما اذا حمل على التاكيد قال الامدي هذا معارض
بما يلزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب او المندوب او العدد المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد
واذا تعارض الترجيحان بقي التاسيس بالمانع مما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بان ترجيح التاسيس
معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون التكرار فيه اكثر نعم لو قيل تعارض الترجيح فبقي الاحتياط سالما لكان وجها كذا
في شرح الشرح اقول ما ذكره الامدي مدفوع ايضا بان في صورة الحمل على التاكيد لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها
ع وذلك لان مراده ههنا ايضا ان المطلق بصيغة الامر ليس الا الطبيعة من حيث هي واللفظ عن مستعمل الا فيها حقيقة
والوحدة والفردية انما جاء من طريق العقل بناء على ان الطبيعة لا يمكن وجودها في الخارج الا في ضمن فرد ما
وهذا مثل ان نقول الحيوان في حيوان ناطق مستعمل في معناه الحقيقي وهو الطبيعة الجنسية من حيث هي والا انما
ن مفهوم منه ومن لفظ الناطق ولا مجازية في شيء منهما وكذا ههنا وعلى ما قررنا يندفع ايضا ما فيه بين كلامه في
يندفع ايضا انه يلزم عليه ان يكون صيغة الامر دائما مستعملا في المعنى المجازي فان قلت قول الشارح وان كان ظاهرا
في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر يدل على انه مستعمل في خلاف الظاهر وهو المعنى الحقيقي قلت هذا الكلام

مبحث النهي

من الوجوب او المندوب او القدر المشترك اذ لا شك ان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه زيد
الاول ولم لكن مستعملا في غير معناها الحقيقي ومع التعارض بين العطف اى بين العطف المقتضى للتكرار وبين مانع
مقتضى العطف وهو التكرار وذكر المانع مثل السوف وغيره على ما مر انه اقتضاء كف عن فعل احترز بقيد الكف
عن الامر واورد عليه مثل كف عن الزنا واجاب العلامه بان المراد كف عن فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى هذا في
اللفظي واذا حملت على النفسي فلا يخفى توجهه وقد سبق للشارح في بحث الوجوب والتحريم ما يشير الى احالتها باختلاف العبا
دات والمسمات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهي لكن علمت هناك انه لا حاجة الى
قيد الكف واما ههنا فلا بد منه ليتحقق ماهية النهي ويميزه عن ماهية الامر ثم لو كان المراد بالفعل هو ما يقابل الكف يخرج
مثل لا تكف فالحق ان يحمل على المطلق وبعد الا السعلاء احترز عن الدعاء والالتماس او مشركه الا انه لم يختلف ههنا
في اشتراكه لفظا انه بين اثنين او اكثر ولا في اشتراكه معنى انه للقدر المشترك بين اثنين او اكثر بل الاشتراك اللفظي ههنا بان
يكون مشتركا بين التحريم والكراهة فقط والاشتراك المعنوي بان يكون للقدر المشترك بينهما وفي بعدم الوجوب يحتمل امرين
احدهما ما في شرح الشرح انه يكون ابتداء كلام كما هو الظاهر من المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاستاد والمعنى انه تقدم
التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على انها للاباحة واما في النهي كما سبق من ان العاملين يكون صيغة افعل
للوجوب قد اختلفوا فيها اذا امرت بعد الحظر فذهب الاكثرون الى انها للاباحة واما في النهي فنقل الاستاد اجماع
العاملين يكون لا تفعل للتحريم على انها قبل الايجاب وبعده سواء في كونها للحظر وان ليس بعدم الايجاب قرينة كونها للابا
حة كما قالوا في الامر فقوله لم ينقل داخل تحت قال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله في ان حكمها يعني ان النهي يخالف الامر
في شيء اخر غير التكرار والفور وهو ان تقدم وجوب انتهاء عن الفعل في الامر كانت قرينة دالة على ان الامر للاباحة
عند بعض واختاره المصنف هناك وتقدم وجوب الفعل عن النهي عنه ليس قرينة دالة على ان النهي للاباحة ثم استانف
وقال نقل الاستاد وانه يدل على الفساد شرعا لا لغة هذا هو المذهب الاول المختار عنده والثاني انه يدل
عليه لغة والثالث التفصيل والرابع عدم دلالته على الفساد مطلقا لا لغة ولا شرعا ولكل مع دليله والجواب عن
دليله والخامس دلالته على صحته مع عدم دلالته على الفساد كما سيجيء الخ فما في شرح الشرح ظ الكلام ان هذا
اول المذاهب وثانيهما انه يدل عليه لغة وثالثها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات وليس كل الكل بل
اول المذاهب انه يدل على الفساد في الجملة وثانيها انه لا يدل اصلا وثالثها التفصيل ثم اختلف اصحاب المذهب الاول
في ان دلالته على الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب المذهب الثاني انه هل تدل على الصحة ام لا
على ما سيجيء الاشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة ظ الفساد كما لا يخفى ثم المراد بالمعاملات بقرينة المقا
بلة وبعض الامثلة ما عدا العبادات فيتناول الايقاعات ايضا على الفساد في النهي يعني قد تواتر انهم كا
نوا يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم بالنهي لا لخصوص لعواض في العبادات والمعاملات الا انه لم يتعرض للعبادات
لانه اذا اثبت الحكم في المعاملات ففي العبادات اولى لعدم القائل بدلالته على الفساد في المعاملات دون العبادات
ثم التمثيل بالربوا مبني على ان يراد به معناه اللغوي وهو الزيادة وان حمل بمعله الى العقد الموصوف بالز
يادة على ما اقتضاه الجمهور الشرعي لم يكن النهي بعينه بل بوصفه على ما سيجيء فالتمثيل به غير مطابق ولا يبعد
كل البعد ان يراد منه ههنا المعنى اللغوي وكان ههنا اضمارا اى اخذ الربوا ويراد به فيما بعد عقد الربوا فكان
النهي متعلقا بوصف الزيادة ولعله لهذا اورد في الاول لفظ الربوا وزاد في الثاني وقال عقد الربوا او الا
لان سهصان في العبادات الخ كما لا يخفى وما اختص من الادلة في العبادات ما قدم اليه الاشارة من ان العبا
دة مأمور فلو نهي عنه لزم اجتماع الوجوب والحرمة او الندب والحرمة وهما ضدان اقول فيه نظر اما اولا فلان النقض

ما نحن فيه غرض مفارق بالنسبة الى الكون الذي هو جزء الصلوة وظاهر انه عرض الغصب ... الذي هو جزء الصلوة الكون الذي هو جزء الغصب ... ذاتيا فتدبر

باجرائه في المعاملات اذ التجارة قد تكون مستحبا وقد تكون واجبا الى غير ذلك وعلى تقدير ان لا يكون التجارة الا مباحا
نقول لا فرق بين الاحكام في كونها متضادة لا يجوز اجتماعها اذ قد اعتبر في كل منها نقيض ما اعتبر في الاخر واما
ثانيا فبالحل على ما مر وهو ان الاجتماع ههنا من جهتين اذ الواجب ليس الا هذا الكون المخصوص الذي يجوز ان لا يعمل
هو ماهية الصلوات والنهي متعلقا بخصوص هذا الفرد الواقع في المكان المغصوب مثلا فالنهي بالحقيقة يرجع الى
وصف الغصب واما انه لا يجوز تركه بعد الشروع فيه فذلك حكم اخر بل الحق عندهم ان النهي ان تعلق بنفس ما تعلق به
الامر ذاتا واعتبارا فلا يجوز وكذا ان كان باعتبار جهتين لا يمكن الانفكاك بينهما كالصوم يوم العيد سواء فيه العبادة
والمعاملة واما اذا كان من جهتين يمكن الانفكاك بينهما فيجوز اما في العبادات فكالصلوة في الدار المغصوبة واما
في المعاملات فكالبيع وقت نداء الجمعة اذ يمكن البيع في غير ذلك الوقت قال في المنهاج النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات
لان المنهي عنه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات اذا رجع النهي الى نفس العقد او امر داخل فيه او خارج لازم مثال الا
ول بيع الحصاة مثل ان تقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فيجعل
نفس الرمي بيعا فكان باطلا وذكر للاختلال العقد باختلال الصيغة ومثال الثاني بيع الملاقيح وذكر لانتفاء صفة
معتبرة في المبيع الذي هو جزء للبيع وهو كونه معدوما ولم يسلم مرتبا ومثال الثالث عقد الربوا وذكر للاختلال لازم
خارج لازم هو الزيادة وان رجع النهي الى امر خارج مفارق كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد فان المنهي
عنه ههنا هو تفويت الجمعة لا تعلق له بالجمعة وليس بلازم وقال بعض المحققين من شارحيه كان الاولى في العبادات
التفصيل ايضا بان يقال النهي في العبادات ان يرجع الى ما لا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها وان الى ما لا ينفك
كالصلوة في ارض مغصوبة فلا وان كان حكم النهي مرجوحا فالاولى اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا الدليل على تقدير تمامه
يدل على دلالة النهي على الفساد دلالة قطعية وان كان الاولى دالا على انه يدل على الفساد دلالة ظاهرة على ما دل عليه قوله
ما لم يكن ظاهرا في التناقض مع انهم اتفقوا على انه لو قال الشارع لا تبع هذا فانك لو فعلت لملكت ولكن ترتب عليه احكام
لم يكن ظاهرا في التناقض بل التصريح بترتب الاحكام اليه لصرفه عن الظاهر على ما يتوقف به في جواب دليل من قال بعدم دلالته على
الفساد مطلقا لغة وشرعا واما ثانيا فبالحل وذكر بان تحقيقه ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا امر الشارع
بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحا على عدمها
نظر ذلك ان مصلحة النهي عن الخمر مصلحة راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب منه وفات تلك المصلحة الراجحة فالرا
جح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها فمصلحة ترك عقد البيع وقت النداء راجح على مصلحة بمعنى السماع الاثر
وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك من النظائر
لفوات اى لعدم تحقق ما كان زائدا من مصلحة الصحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصلحة خالصة لا يعارضها شيء فيتبع
النهي بلا مصلحة ايضا فلا يجوز وهذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع على وفق ما شرح الحكم والمصالح وتصرفات
العقلاء وان لم يكن واجبا ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى معللا بالاغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليا كما في
مذهبهم الجواب الا ان الامر يقتضي الصحة الشرعية شرعا لا لغة اقول فيه بحث لان الصحة ليست الا موافقة الامر فالصحة
عند كل امر هي موافقة امره وذلك مقتضى نفس الامر نعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع وبالجملة كل امر طلب اللفظ مع
قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الامر وموافقة امره ولهذا من لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد بامر احد
يقول انه صحيح عند الامر بدلالة الامر سلمنا ذلك لكن نقض قولنا بعض الصحة قال في شرح الشرح هذا اذا اريد با
حكامها الصحيح الايجاد او السلب وان اريد مقتضياتها والاثار المترتبة عليها ثبت هذا الاخر ولزم الاقتصار
على ما بعده اقول لعله بتر الدليل حيث قال عنه النقيضان مقتضاهما النقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة

مطلب

وهو الفاسد صرح في انه لم يقصد بالاحكام النسب الايجابيه والسلبيه بل اثارهما وما قيل في دفع ما في شرح الشرح من ان
هذا مبني على ما مر في المنطق من ان لا تناقض الا فيما بين القضايا والنسب الايجابيه والسلبيه لا بين المفردات فلا يحمل
اراده المقتضيات والاثار واقول انه مع ذهوله عن صريح عباره الشرح فاسد في نفسه اذ ما مر هو ان التناقض الا
صطلاحي وهو ان يكون بين الشيئين غاية التنافي بحيث لا يجتمعان صدقا ولا كذبا لا يتحقق الا فيما بين القضايا واما
انكار التنافي والتنافي بين المفردات باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد كيف يمكن وذكر القدر من التنافي
كاف فيما نحن فيه واشار الى ان المراد ذكر بقوله لكن المتقابلات لا يجب اختلاف احكامها وكيف يحمل التناقض
ههنا على هذا المعنى المصطلح مع انه قال والنهي يقتضي الامر وظاهر انهما انشاء لا يكون بينهما تناقض بهذا المعنى
الجواب منع الملازمة بما سبق اقول الجواب منع الملازمة اذا اراد المستدل ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة
المنهي عنه اما لو اراد ان قول النهي كان نقيضا لذكر القول الصريح ظاهرا فلا يمكن منع الملازمه بل يتعين منع بطلا
ن اللازم وان ما ذكره في بيانه لا دليل عليه ونسب ذلك الى محمد ابن الحسن قال في شرح الشرح سوق هذا الكلام يشعر
باستبعاد هذا الكلام حتى انه بطلانه يكاد يلحق بالضروريات للقطع بان ليس مدلول لا يقع هذا ابدا كسوى
طلب الكف عنه وتحريمه اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضمني او الالتزامي فكلا وحنفيه
يقلبون القضيه ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهي عليها والا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهي معنى وهذا عنده
ليس هو المباحات المشهوره وتقريره ان الافعال اما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظ واما شرعيه وهي
التي يكون لها مع وجودها الحسي وجود شرعي بان اعتبر الشارع بها اركانا وشرائط مخصوصه كالبيع والنكاح و
نحوهما والنهي عن الشرعيات يقتضي صحتها ومشروعيتها قبل هذا النهي لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء و
حق تحقيقه انا نقول في ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهي واما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكلف الا
تيان بافعال وحركات مخصوصه لولا هذا النهي لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك واخرجها بهذا المعنى عن المشرو
عيه والاجزاء اقول ما ذكره وارد على ما نقله عنهم لكن لكلامهم توجيه وتقرير اخر وهو ان عند ابي حنيفه وابي محمد و
ابي يوسف ينعقد نذر صوم يوم العيد ولو صام خرج به عن العهده الا عند ابي حنيفه وابي يوسف لا يجب عليه القضاء
وعند محمد يجب فيه فيشبه ذلك المذهب الى خصوص محمد وحرازه ثم ان هذا الخلاف فرع الخلاف في شيء اخر وهو انه
بعد ما ثبت ان الالفاظ المستعمله في الشرع كالصلوة والصوم غير مستعمله في معانيها اللغويه بل انما المراد بها
معاني شرعيه وظ ان تلك المعاني المشتمله على اركان اي اجزاء وشرائط وجوده وعدمه فهل المستعمل فيه تلك
الالفاظ هي تلك المعاني المشتمله على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع فيها حتى ان الصلوة بدون
الطهاره لم يكن صلوة شرعيه ولم يكن لفظ الصلوة حقيقه شرعيه فيها او كان تلك المعاني المشتمله على تلك الار
كان سواء كان مع شرائطها ام لا فعلى الاول لكان المنهي عنه صحيحا معتبرا شرعيا لكن فاعلها فاعلا للفعل حرام
فكان النفي المستفاد من النهي انما يتعلق بايقاعها لا بنفسها وهذا معنى قولهم النهي يدل على الصحه فمعنى لا تصل الشارع
لا يصل في المكان المغصوب مثلا او لا تصم يوم العيد المراد الصلوه والصوم الشرعيان اي المشتمل على جميع الاركان
الشرائط وظ ان الاتيان بالصلوة المشتمله على جميع الاركان والشرائط اتيان بالصلوة الصحيحة المشروعة
لكن مع هذا كان مرتكبا لفعل حرام وقد عرفت انه من اين وذكر جائز وهو اختيار الحنفيه وعلى الثاني وهو
اختيار الجمهور كان المنهي عنه يحتمل ان يكون مشتملا على الجميع فيكون صحيحا اذ لا يشتمل على بعض الشرائط فلا يكون
صحيحا لكن عندهم نهي الشارع اذا تعلق به علم من عادته ظاهرا الا قطعا انه غير مشتمل على بعض الشرائط فلا يكون صحيحا

مشروعا

مشروعا واما في مثل دعي الصلوة ايام اقرائك مما لم يمكن حمله على صحة المنهي عنه فان امكن لهم حملوا على المعنى اللغوي
كما في ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وان لم يمكن لهم ذلك كالحادث والتزموا ان النهي ههنا انما هو بمقتضى القياس كان ينبغي
ان يدل على الصحه لكن لما كان تلك الدلالة ظاهرة لا قطعا فقد يتخلف عن النهي لمعارض راجح كما في دلالة الامر
على الوجوب والنهي على الحرمه عند الجميع فان قلت ينقسم الصلوة مثلا اي الصلوة الشرعيه الى الصحيحة والفاسدة
والمقسم مشترك بين الاقسام قلت لهم ان يقولوا هذا انقسام ما سمي بالصلوة شرعا حقيقة كان او مجازيا
وقد سمي الصلوة بدون الطهارة مثلا صلوة في الشرع لان لها صورة الصلوة او لاشتمالها على اركانها هكذا
ينبغي تحقيق هذا المقام والجواب ان الشرعي حاصله انه ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء كان معتبرا
شرعا ام لا فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعتبر شرعا فبطلان اللازم ثم اقول لكنه عرفت انهم لم يفرقوا بين
المسمى شرعا وبين المعتبر شرعا بل هما واحد عندهم ثم يلزم ذكر في شرح الشرح انه قد يمنع اللزوم
بان المعتبر هو المقيد لا المجموع اجيب عنه بان هذا الزام لهم لانهم قائلون بدخول الشروط في كمال حقيقة
الالباب اقول فيه نظر اذ غاية ما في هذا الكلام دخولها في الالباب والمقيد بها دخولها في المسبب لان الصلوة
مسببه للالباب والشرائط على ان من قال بدخولها في كمال الالباب معناه انها داخلة في السبب التام المسمى علة
تامة لا في نفس السبب الذي هو العلة الفاعلة او ما في حكمها بل الحق في الجواب ما اقول المراد انه يلزم كونها
جزء المفهوم الصلوة لا لحقيقتها وقد فرقوا بين جزء حقيقة الشيء وبين ما هو جزء مفهوم الشيء فمثل البصر
جزء مفهوم العمى وليس جزء حقيقته وارادوا الجزء المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشيء موقوفا على تعقله و
ان لم يكن جزءا له حقيقة ولما لم يفرق بعض الفضلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقه زعم ان دلالة العمى على البصر
دلالة تضمنية لا التزاميه وهما من عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى وح نقول الشرائط للصلوة
كالطهارة مثلا وان لم يكن جزء الحقيقه الصلوة كانت جزء المفهوم الصلوة اذ مفهوم الصلوة عندهم على ما
علمت هي الهيئة المشتملة على الاركان والشرائط المعتبره ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرا
ئط ويرشدك الى ما ذكرنا اتمام لفظ المفهوم عند قوله داخلا في مفهوم الصلوة وح يمنع قوله بالاتفاق على انها شرا
يط الصلوة لا اركانها انه كان متفقا عليه بينهم انها ليست اجزاء لمفهوم الصلوة بان كان تعقل الصلوة موقوفا
على تعقله اقول فلا وقد عرفت مما حققنا انهم يلتزمون ذلك ولم يكن ذلك عندهم باطلا فالاتفاق غير مسلم عندهم
كما ذكرناه اي في الكتب الكلامية وذكره بلفظ الماضي اما بناء على ان علم الكلام متقدم طبعا على هذا
العلم على ما عرفت من انه يتخذ من الكلام واما بناء على انه مصنفات الكلاميه متقدم على هذا الشرح
فيحمل على اللغوي فلا يلزم الصحه لما عرفت ان النزاع في كون النهي يدل على الصحه انما هو في النهي المتعلق بالافعال
الشرعيه دون الحسيه اقول والمراد بالصحه اما بمعنى الاجزاء او بمعنى ترتب الاثر كما في المعاملات وشيء منهما
لا يتصور في وطء ازواج الاباء فتدبر قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه اقول بعد ما حققنا مذهبهم
على ما علمت انما يمكن حمل هذا الدليل على ان صوم يوم النحر مثلا لو لم يكن صحيحا فالمنهي عنه بلا الصوم يوم النحر
على القول بالحقيقه الشرعيه هو الصوم المقرون لجميع الاركان والشرائط فلو كان ايقاعه في يوم النحر منافيا
للصحة وكان عدمه شرعا لتحقق مسماه الشرعي فالنهي عن الصوم في يوم النحر كالنهي عن الصلوة المعتبره شرعا بدون
الطهاره والصلوة المعتبره شرعا اي المقرونه لجميع الشرائط وارتفاع الموانع بدون الطهاره ممتنعة بالذات
فالنهي عنها غير مفيد وذلك مثل النهي عن الصعود الى السماء فانه غير مفيد بل هذا اقرب لان الصعود غير ممتنع
لذاته وعلى هذا يندفع الجواب المذكور بل الجواب ح منع كون مسمى لفظ الصلوة في عرف الشرع هما المعتبر شرعا
الصوم و

فتدبر او يجاب بما نقلنا من شرح الشرح بان عدم الفائده انما يلزم اذا علم بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا
النهي وليس كذلك   واما النهي عنه لوصفه قال في شرح الشرح نقلا عن العلامه هو ان ينهى عن شي مقيدا بصيغة
مثل لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة النهي على ما نسبوه عباراتهم حيث
قالوا المنهي عنه لوصفه ومنها الخالف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي فيه عن امر يقارنه كالصلوة في الدار المغصوبه
المنهي عنها لشغل ضر الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا الحالف المنهي عنه بعينه اقول قد علمت في مبحث الصلوة
في الدار المغصوبه ان الكون المتشخص الذي هو جزء الصلوة هو الغصب لانه تصرف في ملك الغير فالنهي ههنا متعلق
بنفس ذلك الكون الذي هو جزء للصلوة الواجبه فالنهي ههنا متعلق اما بعين العباده او بجزئه والجواب ان مرا
دهم بتعلق النهي بالعبادات والمعاملات للوصف ان يقول الشارع مثلا لا تصل في المكان المغصوب ولا تصم
في يوم العيد ولا تبع في وقت كذا وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لم يقل الشارع لا تصل في المكان المغصوب بل قال
لا تصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح العباده والظاهر ان المراد من المنقول ذلك فلا ايراد وبما
قررنا ظهر اندفاع المخالفه بين ما مر من المصنف من اختيار صحة الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه
ههنا من ان المنهي عنه لوصفه سواء كان لازما ام لا كان فاسدا مع ما هو المنقول عن مالك واحمد ولا حا
جة الى تخصيص الوصف في كلامه باللازم والتزام مخالفته لا مامه على ان هذا التوجيه لا يندفع المنافاة
بين كلامي المالكي لانه ايضا قال لا يصح الصلوة في المكان المغصوب فتامل ثم قال في شرح الشرح الخلاف المشهور
ههنا هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع
الصوم الذي هو وصف للمنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله لتغاير المحل وعند الشافعي يضاد
وجوب اصله لان حرمة ايقاع الصوم في اليوم حرمة الصوم اقول فعند الحنفيه يجوز اجتماع وصفي الوجوب والحرمة
وان لم يمكن انفكاك الجهتين فيه من الجانبين كالصلوة في الدار المغصوبه وذلك لان صوم يوم النحر لا ينفك عن يوم
النحر على ما مر وتحقيقه وانه لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة واحده فلا يكون من قبيل اجتماع الضدين
المستحيل لكن يلزم حينئذ عدم امكان الامتثال في يوم النحر اذا كان منذورا وقد عرفت بانعقاده عنده هو لعله   صوم
قال مثل هذا المحب باصل الشرع بان يقول الشارع لا تصم يوم النحر وصم فيهما نعم وجوبها انما يثبت بفعل المكلف
وهو النذر فيلزم عليه ارتكاب فعل حرام من فعله باختياره ووجوب الصوم فيها عليه بعد نذره من قبيل
ربط الاحكام باسبابها على ما مر من ان السكران يصير ضامنا باتلاف مال الغير لا بمعنى انه مكلف به بل من
قبيل ربط الاحكام باسبابها اذ الحكمة فيه زجره على الشرب المفضي الى السكر فتامل ثم ان الشارع وضع لفظ عقلا
موضع لفظ قطعا الا انه في مقابلة الظنيتين على ان مستند القطع لو كان لكان هو العقل دون النص فا
ندفع ما في شرح الشرح من لزوم ترك الاولى فيه   والا ورد عليه نهي الكراهة فلا ترجيح جواز كون الشيء
واجبا حراما من جهتين ان نهي الكراهة يرجع الى الوصف غالبا فلا يتحد متعلقا الوجوب والكراهة ونهي التحريم
يتعلق بالذات فيتحد المتعلقان واذا قام دليل شرعي خاص يوجب مخالفة الظاهر الجهتان فيه ولا يصرف
الى الذات بل الى وصفه وعند هذا يظهر توجيه آخر لكلام الشافعي وقد يعتذر عنه ايضا على ما نقل في شرح الشرح
بان كلامه فيما اذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة انما هو لامر مجاور او لوصفين من الوجهين لا يحبني اذ لا فر
ق بين قولنا لا تصل في المكان المغصوب وبين قولنا لا تصل في مسيل الماء وهو الحمام في ان متعلق النهي ومحل
وموصوفه هو نفس الكون المخصوص والوصف علة لتعلق النهي به وليس متعلق الكراهة هو الوصف ولا
الامر المجاور والمتصل بل ذات الكون الا ان الوصف سببا لتعلقه بها كالنهي المحرم بعينه وقد مر تفصيل ذلك

في ذلك البحث والحاصل ان الكون المخصوص الذي هو جزء للصلوة في المكان المغصوب كانت المعصية ليست
ذاتية له لانه من مقولة الحركة والسكون وليست صفة المعصية ذاتية لهما على ما يقرر في الحكمة بل انها صفة عارضة
له لم يمكن انفكاكها عنه لكن الموصوف الحقيقي للحرمة هو ذلك الكون بسبب وصفه المعصية فكذلك الصلوة
في مواضع التهمة المنهي عنه لغيره عند الفقهاء في مواضع التهمة مشتمل على كون مخصوص هو منهي عنه لوصف التهمة
وليست الصفة ذاتية له من عوارضه المفارقة سواء بسواء بل الحق في الجواب عن مثله ما ذكر في الشرح
ولتوضيحه ان الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم في الافعال الواجبة يدفع وجوبها وبضاده وذلك لان وجوب
الاصل مستلزم لوجوب الصفة بالاقتضاء فعدم وجوبها مستلزم لعدم وجوبه وح احتمال كون النهي رافعا
لجواز وصفها ومنفيا لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات البعيدة لا تدفع ظهور مقابلها
النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه اقول قد سبق منه ان النهي يخالف الامر في شيئين في كونه مفيدا للفور وفي دلالته
على التكرار وقد ذكر ههنا المخالفة الثانية والمتنازل عليها ولم يذكر المخالفة الاولى وذلك لان الثانية مغنية
عن الاولى لان الدوام يقتضي الفورية واحتجاج المنفرد وعلى انه لمطلق الطلب ما قالوا انه يستعمل في كل من الد
وام وغيره والاشتراك والمجاز خلاف الاصل والجواب ان خلاف الاصل قد يرتكب للدليل الراجح وهو ما
قررنا   احترازا عن خروج المشترك اذ لا شك انه عام اذا استغرق جميع افراد معنى واحد ولو اطلق ولم يقيد لتبادر
الاستغراق جميع ما يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج وكذا هو احتراز عن دخول المشترك اذا اريد
به جميع معانيه وكذا اذا اريد باللفظ جميع المعاني الحقيقة والمجازية عند من جوز كون اللفظ صالحا للجميع
واما عند من لم يجوز فيخرج بان المراد الصلوح معا لا بدلا وكذا يخرج اذا اريد بالصلوح ان يكون الجميع
جزئيات مفهومه واذا اريد باللفظ جميع معانيه فيلزم كونه عاما ولا حاجة الى الاحتراز اذا صح هذه الا
رادة   ولا يخفى عليك ان ما يصلح له قال في شرح الشرح وجه ورود الاعتراض من انه ان اريد بصلوحه للجميع
ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان اريد ان
يكون اجزائه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل والجواب ذكر مما الجميع من جزئياته لا من اجزائه فتعين ان
يراد الاعم فيصدق على مثل العشره والمائة من اسماء العدد ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها
ما هو من اجزائها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بان العشرة لا يتناول
جميع ما يصلح له وهي العشرات وعن الثاني بان الجملة يعني مثل ضرب زيد عمرا لا يصلح لما يتناوله من معاني
اجزائها اذ لا تطلق عليها اصلا يعني فلا ما نفي في الاول قيد التناول وفي الثاني قيد الصلوح ويمكن ان
يق المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون
الآحاد وح يتم الجواب انتهى اقول لا حاجة في الجواب الى ما ارتكبه رحمه الله من ان عموم الرجال والمسلمين باعتبار
تناوله للجماعات دون الاحاد مع انه خلاف التحقيق اذ التحقيق على ما قرره في شرح التلخيص وغيره ان عمومها با
عتبار شموله للاحاد كالمفرد بل يمكن ان يجاب بوجهين الاول انه قد اشتهر بينهم ان اللام يبطل الجمعية فح
لم يرد النقض بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انهما يستغرقان جميع جزئيات مفهومهما بعد
دخول اللام والثاني ان المراد بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ اذ لم يشتمل عليه ذلك
اللفظ جمعه كالرجال والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المراه ولا يتوهم ح النقض
بدخول مثل العشره لانه متناول لجميع الاحاد التي كانت من جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة
وذلك لان العشره ليست بمنزلة الجمع للفظ يرادف لفظ الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على ازيد من العشرة

ولا على النقص منها والعجب انه اختار الجواب الثاني لتوجيه تعريف المص ولم يتعرض ههنا وارتكب ما ارتكب والبحث
الذي اورده بان المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الثاني او الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة و
المائة بل يرد على مثل زيد ورجل وساير ما هو موضوع للمعاني المركبة وان حصصه الجمع ما يصلح له من الا
جزاء المتشابهة في الاسم والحد كاحاد العشرة بخلاف مثل اعضاء زيد على ما لهم البعض فلا وجه للاعتراض
بمثل ضرب زيد عمروا اقول لختار الاول ونقول وجه التخصيص ان التركب في العشرة وفي مثل ضرب زيد عمروا
اظهر من مثل زيد ورجل وما ذكره بمثل المبلغ للمتمثل حتى ذكر بعض الامثلة الواضحة وفوايد القيود حظ
فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد
عمروا وبقوله دفعة من جهة واحدة عن دخول المشترك بالقياس الى معانيه فان دلالته على كل منها من جهة اخرى
وكذا عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة وبقوله
على شيئين عن مثل زيد ورجل عامدا لو له شي واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق اذ المتبادر
من معنى ان مدلوله لا يكون فوق اثنين لكن لا يخفى انه لا حاجة الى قيد اثنين اذ ما من عام الا ويد
ل على فوق الاثنين بل الاظهر ان يقول على الكثير فان قلت قد يكون موضوع القضايا الكلية العامة
ليس الا فرد واحد مثلا يصح ان يق كل شمس كذا وذلك عام مع عدم تناوله الكثير فالجواب ان عمومه وكليته با
لقياس الى الافراد الذهنية وهي كثيرة ولان كل مثنى يدخل في الحد اذ كل مثنى يدل على ما هو شيء
وثانيا بتوافق الاعتراض لخروج مثل لفظ المعدوم المعرف باللام المساول للمعدومات ويخرج مثل لفظ
المعدومين من المثنى واما الجواب بان مبناها على ان الشيء يتناول المعدوم كما هو مقتضى تعريفه كما في شرح
الشرح فليس على ما ينبغي لعدم ملائمة الاعتراضات ح يلزم هذين قدر فره عشره بدخول كل مثنى وكل جمع منكر
ومعهود وهو انسب واقرب وذلك لانه لا فرق بين الجمع المنكر وبين المثنى فهو نزاع ان يكون الاول عاما دون
الثاني وانسب بكلام المص حيث يستفاد منه انه يلزم الايراد بين المذكورين سابقا بقوله لان ولان
اذا المراد يعني لو سلم ان العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ ان لا
يتعدد ويتعدد المعاني كرجل فان اي فرد يراد منه مما يصلح هو له باللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء في ان
الموصول مع الصلة كذلك فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما ممن
يصدق عليه انه في الدار بخلاف مثل زيد قايم وضرب زيد عمروا ولقائل ان يقول انا نريد بالدلالة
المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيئين وان اريد الاعم دخل في حد العام مثل الانسان والعشرة و
يرد الالفاظ التي لها مدلولات تضمنية كذا في شرح الشرح اقول في الجواب عنه لختار الاول فنقول قد تقرر عند
الشر ان الموصولات موضوعة لمعاني جزئية لكن بوضع عام كالحروف فلفظ من موصولة يدل مع الصلة
على زيد اذا اريد به زيد وكذا يدل على عمرو اذا اريد به عمرو وهكذا اذا اريد به الجميع كان يدل على الجميع و
معلوم ان تلك الدلالات مطابقة وكان اللفظ مستعملا فيما قصد به حقيقة لا مجازا وعلم لعدم ان يكون هو
موضوعا للمفهوم الكلي فلا شك ان ذلك المفهوم يتعدد بتعدد الافراد فاذا استعمل في المفهوم باعتبار تحققه في
ضمن زيد كان شيئا وفي ضمن عمرو كان شيئا آخر فصدق انه يدل على شيئين في الجملة وعن الثالث قال في شرح
الشرح هذا في غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل شيء ليس باعتبار انه يدل على اثنين بل باعتبار
اشتماله على الوحدتين اقول والدليل على ان المعترض قصد ذلك انه لو قصد دخوله باعتبار تناوله لكل مثنى
على البدل فلا وجه للتخصيص بلفظ المثنى بل جميع الكليات كذلك كالانسان والفرس بل لفظ الواحد ايضا وكذا

واجيب عنه بان الاعتراض بالاعتبار المذكور في غاية السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا في تعريف العام
جزئيات مفهومه لا اجزائه كما بينه في شرح التعريف الاول فذلك لا يحمل كلام المص عليه اقول يرد ما ذكرنا اليه
انه لو كان كذلك لم يكن للبعض اختصاص بلفظ المثنى بل بلفظ الواحد ايضا كذلك وايضا انما يصح ذلك لو لم يلزم
المراد كون الجمع المنكر والمعهود عاما اذ ظاهر ان عمومها باعتبار تناولها لاجزائها لا لجزئياتها ولو اريد جزئيات
ما يتضمنه الكلمة دخل المثنى ايضا ثم قال في شرح الشرح واما جوابه الاخر وهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا
بل على شيئين فقط فبناه على ان قوله بعه بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو
باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه انه حال لمحذوف العامل اي فذهب الثمن
صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق الدرهمين فالعام ما يدل على شيئين ويذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق
الشيئين واجيب عنه بان المص بين في شرح المفصل ان صاعدا في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا انما جعل
حالا من محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن وليس
المراد انك اخذت المثمن والثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزايدا انما المعنى ان الثمن
ذو اجزاء ماخوذ بعضه بدرهم وبعضه بما زاد عليه ويستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين اذ العام يدل على شيئين
وعلى ما فوقهما وعلى مسميات اخرج نحو زيدا اقول لا فرق بين زيد وعمرو وبين عشرة فكما ان للعشرة مسميات
تضمنية كذلك لزيد وكما صرح عشره يفيد باعتبار ما اشتركت فيه كذلك زيد فاخراج احدهما بعد المسميات والآخر بقيد
باعتبار ما اشتركت فيه تحكم فتامل مع قيد خصصه بالمعهودين قال في شرح الشرح يشكل بالجموع المضافة
مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص والجواب ان الامر المشترك في العام المضاف الى ذكر البلد وهو في
هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهودة على اطلاقه بل مع خصوصية
العهد فليتامل واما الجمع المنكر فالظاهر انه داخل وخروجه خلاف ما اختاره وقد يق المراد مسميات الدال حتى
كانه قال ما دل جميع مسمياته اي جميع جزئيات مسماه ورجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة الى قوله با
عتبار ما اشتركت فيه لان عشرة لا تدل على جميع مسمياته فانه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد
الرجل والمسلم والحاصل انه ان اريد مسميات على التنكر دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وان
لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانها ليست جزئية وان اريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار
الآحاد لزم ان يكون عمومه باعتبار انه يتناول كلا من الجموع كما هو وهم البعض لا من الآحاد كما هو الحق ولم
يحتج الى قوله باعتبار ما اشتركت فيه قال وغاية ما يمكن ان يق هو ان المراد من المسميات ذلك اللفظ كمن وما
او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ جمعا كالرجال والمسلمين او تعددا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ
ترادف المرأة وح يكون قيد باعتبار ما اشتركت فيه للبيان والتوضيح اقول لكن الجواب بان المراد مسميات
ما دل وهو ذلك اللفظ لكن اريد بالمسمى ما يتناول المسمى التضمني الضمني فلم يخرج نحو عشرة بقيد المسميات
حتى يلزم استدراك قيد باعتبار ما اشتركت فيه وخرج بهذا القيد على ما بينه الشر واما الجمع المنكر بالقياس
الى آحاده فيخرج ايضا بهذا القيد وان لم يخرج بقيد المسميات وذلك لان الجمع المنكر ليس له معنى يصدق على
واحد واحد من آحاده واما انه يلزم ان يكون الجمع المعرف عاما بالقياس الى الجماعات دون الآحاد وهو
خلاف التحقيق فالجواب عنه ما قدم اليه الاشارة بان التعريف يبطل معنى الجمعية فيبقى المعنى الافرادي و
هو صادق على افراده غاية الامر ان يكون اطلاق الجمع عليها مجازا والمراد بالمسميات ما يتناول المجازي حتى
لم يخرج الالفاظ المجازية العامة هذا اقول لكن يبقى شيء وهو انه على هذا التوجيه للتعريف كان الجمع المعهود

ايضا خرج بالقياس الى آحاده يقيد باعتبار امر اشترکت فيه کالجمع المنکر فلا حاجة الى قيد مطلقا الا ان يلتزم ان
اللام ههنا ايضا ابطلت الجمعية وکان المراد الحکم على کل واحد من ذلك المعهود ثم فلم يخرج بقيد باعتبار امر اشترکت
فيه بل بقيد مطلقا هذا غاية توجيه المقام ولذلك اى ولان ما يتصور من المعانی الکلية يتصف بالعموم يقول
المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره نفس تصوره الشرکة والخاص ما يمنع وما لا يمنع الشرکة هو مفهوم الکلی وانت
خبير بانهم انما يقولون ذلك للکلی لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق احدهما على کل ما
يصدق عليه الاخر من غير عکس اى يصدق کل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط کذا فی شرح الشرح اقول
اطلاق العام على معنى الکلی اصطلاح مذکور فی منطق کتاب الاشراق هذا فی الکلی الحقيقی واما الکلی الاضافی
فی فاطلاق العام عليه شايع متعارف بل لا معنى للکلی الاضافی والجزئی الاضافی الا العام والخاص فلو لم
يرد ههنا شیء آخر وهو ان العموم سواء کان بمعنى الکلی الحقيقی او الاضافی ليس بالمعروف المقصود ههنا وهو الا
ستغراق وذلك ظ فی نقل کلام المنطقيين فی هذا المقام تسامح سواء کان هناك امر واحد ام لم يکن فالمراد
بالعام هو مجموع الامطار المنصب فی البلاد فساوالها ما قال يتعلق او يتحقق فی کل بلد جزء منه او نقول القدر
المشترك بين تلك الاجزاء وهو العام والمراد نفی الوحدة الشخصية دون الجنسية والاول اظهر فان قلت على الا
ول لم يتحقق الامر المشترك الذی اعتبره المص فی التعريف قلت ليس المراد ان العموم بالمعنى الذی کان صفة للفظ
يتصف به المعنى بل ان العموم بالمعنى اللغوی يتصف به المعنى ولانه يعرف فيه ذلك القيد ولهذا قال لانه
معتبر فی اللغة فی العموم هذا القيد بل يکفی الشمول وعبارتنا اظهر فاده ما فی شرح الشرح من انه قال ما دل
ولم نقل لفظ دل ليتناول المعنى المتصف بالعموم کيف واذا قيل فی اللغة عم المطر وعم الخصب لم يفهم منه ان
المطر دال على شیء والخصب يدل على آخر فتدبر وهو امر واحد يعم اقول فيه نظر اذ الموجود بالنسبة
الى کل تشخص تشخص آخر من الصوت قايم بهواء مجاور لصماخ مماثل للمجاور وتشخصا آخر على ما تقرر فی الحکم
الحکمة وقد يلوح فی کلام الشرح ما يشعر بذلك واعلم انه قال فی شرح الشرح هذا يبنی لما زعم الشارحون ان
النزاع لفظی لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصولی فهو من عوارض الالفاظ
خاصة وان اريد شمول امر المتعدد عم الالفاظ والمعانی وان اريد شمول مفهوم لافراد کما هو مصطلح
اهل الاستدلال اختص بالمعانی يعنی ان ما دل عليه الدليل ليس هو ان العموم بحسب اللغة هل يطلق على الا
لفاظ والمعانی وامره سهل اذ يتبين بالرجوع الى اهل اللغة والاستعمال الفصحاء واقول ما ذکره بقوله يعنی
ان ما دل الخ ليس على ما ينبغی لان ما نقله سابقا عن الشارحين انه نزاع لفظی محض وما ذکره بقوله
يرجع النزاع الى المعنوی المتعلق باللغة وفرق ما بينهما لکن مقتضی الدليل المذکور هو هذا وکلام
الشرح يدل عليه فالاصوب ان يقول انه يبنی لما اقتضاه دليل المص وهو ان النزاع فی ان لفظ العموم فی
اللغة هل يصح اطلاقه على المعنى بهذا المعنى اى الشیء المستغرق لجميع ما يتناوله ام لا بان هذا سهل ثم قال
فی شرح الشرح انما النزاع فی ان امرا واحدا هل يکون متعلقا لامور متعددة وذلك انما يتصور فی الحا
لی الا بمعنى فی ابتهما ابتة ومن نفاها نفاه ولا يتصور فی الاعيان الخارجة لان العرض الواحد
لا يحل المحال المتعددة او لکون العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة لا يختص بکون ذلك العرض
خارجيا بل على تقدير کون العرض ذهنيا کان الحکم ذلك ايضا والحاصل انه حمل التعلق على الحلول وفرق
بين الخارجی والذهنی فی ذلك ونحن نقول لا فرق بينهما فی ذلك والصواب ان يحمل التعلق على الحمل والصد
ق وکان المعنى ان صدق امر واحد خارجی على امور متعددة غير جائز واما صدق معقول ذهنی

عليها فلا مجال لنفيه ثم قال بعد ما حمله من التعلق وتوجيه الکلام على ما نقلناه هذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحلول فی
المحل ومرادهم اعم من ذلك کالصوت للمسمى واللفظ للمعانی اقول الصواب على ما وجهناه ان هذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق
الحمل والصدق ومرادهم اعم من ذلك ثم ما ذکره من التمثيل بالصوت ليس على ما ينبغی لما قررنا آنفا انه ليس امرا واحدا حقيقيا
بل انما يتعدد ويتکثر فی ضمن الامثال واما القول بان التشخص الحادث اولا يصدق عليه انه متعلق بامور کثيرة منه وعليه اى
امثاله المجاورة لصماخ الاشخاص فجوابه انه يتقدم عند حدوث تلك الامثال فلم يبق صفة التعلق بعد زواله واما التمثيل
باللفظ فباللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المتعددة وقد عرفت انه لا يسمى عاما اصطلاحا وانت تعلم ان الظاهر من
السوق انه هل يتصف بالعموم غير اللفظ ام لا لانه هل يتصف اللفظ به بوجه آخر فتامل هذا لکن الظ ان مراده من المعانی جز
ئيات معنى اللفظ وتحقيق المقام انه يوضح الشارح ان الخلاف والنزاع بين العلماء الاعلام فی بيان ما يطلق عليه اللفظ
فی اللغة ليس بامر متصور بل هو سهل لا يليق الا الاشتغال به انما اللايق بالبحث والنزاع انه هل يکون هناك امر واحد
يحمل على کثيرين بالحمل الاولی ام لا او ظ انه لم يوجد فی الخارج ما يتصف بالعموم بذلك المعنى نعم لو ثبت وجود الطبايع
فی الاذهان لثبت مفهوم متصف به بالکلی الطبيعی فظهر ان هذا النزاع فرع النزاع فی الوجود الذهنی وهذا الکلام منه
ملخص ما ذکره الغزالی فی المستصفى واما ان العموم بهذا المعنى ليس المعنى المعروف المقصود ههنا او ان مرادهم بالعموم غير ذلك فلا
ورود له على ما يظهر بعد التامل فيما ذکرنا وقررنا فتامل وتحرير محل النزاع کما فی الام شرح بقول المص والخلاف
فی عمومها وخصوصها کما فی الام يعنی انه لا يتصور نزاع فی امکان التعبير عن العموم بعبارة مثل کل رجل وجميع الرجال
ولا فی ذلك انما النزاع فی الصيغ الدالة عليه المخصوصة التی يدعى عمومها وکذا فی شرح الشرح وهذا حق اذ لا نزاع فی
امکان التعبير عنه بالالفاظ المرکبة انما النزاع فی الصيغ الدالة عليه هل هی موضوعة له ام لا ولفظ الصيغة ربما يرشد
الى ذلك اقول فعلى هذا فلا وجه لما نقله الشارح من قول عثمان لما سمع وکل نعيم لا محالة زائل کذب لانه خارج عن محل النزاع ثم
اعلم انه لا يذهب احد الى انکار الصيغ للقدر المشترك بين العموم والخصوص کما کان فی صيغة الامر انها للقدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو مطلق الطلب فالتشبيه فی الاشتراك انما يکون على اطلاقه لا على تفاصيله اما على لا ندری او صيغ
اى لفظ العموم لها اى للاخبار والامر والنهی يعنی فيها ولاجلها او لا ندری ان ذلك اللفظ حقيقة فی العموم ام مجاز وعلى
تقدير کونه حقيقة لا ندری امنفرد اى موضوع بازاء العموم فقط او مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الکلام فاسد
لانه اذا علم انه وضع للعموم لفظ کيف يتصور التردد فی انه حقيقة او مجاز اللهم الا ان يراد مطلق الوضع على ما يتناول
النوعی المحقق فی المجاز کذا فی شرح الشرح اقول الکلام بعد لا يخلو عن کدر وذلك لانه على هذا التوجيه لا تقابل بين تفسيری
التوقف بل الاول يشمل على الثانی اذ على تقدير علم وضعها لها يحتمل وضعها للخصوص فيکون مجازا فی العموم وعلى
وعلى تقدير وضعها لها يحتمل علم وضعها للخصوص فيکون حقيقة منفردة ويحتمل وضعها له ايضا فيکون مشترکا بينهما
وکذا على تقدير علم وضعها يحتمل علم وضعها للخصوص ايضا بل الثالث فالاول يشتمل على الثانی وعلى غيره فلا يحسن
التقابل اللهم الا ان يراد التعبير فی التعبير وان کان بالعموم والخصوص والاصوب ان يقول معناه انا لا ندری انها وضعت
للعموم والخصوص وورود صيغ الجمع ان کل صيغة من صيغها نوع معين وان کان المذکور اسم جنس العموم والخصوص
والعمل مسندا الى الجار والمجرور کما فی قوله غير المغضوب عليهم او ندری انها وضعت لشیء منهما لکن لا ندری انها
وضعت للعموم فيکون حقيقة فيه ام لا فيکون مجازا فيه وعلى تقدير کونها حقيقة فيه لا ندری انها وضعت له فقط فيکون
منفردة ام لا بل للخصوص ايضا فيکون مشترکة فالضمير فی قوله انه للثانی وفی قوله لها للافراد العموم والخصوص کما
وقوله حقيقة وقوله مجازا يعنی کونها حقيقة ومجازا فی العموم ففی الاول لا ندری انها وضعت لشیء منهما بل يحتمل
وضعها للثالث وفی الثانی نعلم بوضعها لشیء منهما ولا يعلم التعيين فمنها اسماء الشرط والاستفهام لا يخفى ان

ووجه ذلك ان المقصود ان النزاع انما وقع فی باب العموم
هذا واما هذا اعتراض يا هو معروف وغير ما هو متعلق
على بعض هذا القائل فقد ندم مدققه

كون اسماء الشرط للعموم ظ واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير
ظا والذى قيل فى توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذكر احترازا
عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر اوك فيه نظر لان تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما فى هذه الصورة سوى
ليس وضعه على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واى فرق بين من ابوك وبين ادخل السوق لانه فى معنى
ادخل اما سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل الى ذكره احترازا عن التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو
دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لها بحسب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال
وفرق ما بينهما فتامل لانه لا يخلو عن خفاء فتدبر ومما يحقق ما قلنا انهم جعلوا اسما والعموم صحة الاستثناء وذلك
صحيح ههنا مثل قولهم اى عبيدى جاء الا زيدا ومنها الموصولات اى الموصولات التى ليست للعهد وكذا المضاف
اذا لم يكن الاضافة للعهد وكذا المعرف بلام الجنس اذا لم يكن ثمة العهد واشار بقوله تعريف جنس الى ان الاستغرا
ق من متنوعات الجنس واعلم انه قد تقرر عند علماء المعانى ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما
يكون حقيقة فى الحقيقة والعهد الخارجى وهذا خلاف ذلك وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام
فى الخطاب الخطابى المقام الخطابى يحمل على الاستغراق دون البرهانى وكذا النكرة فى سياق النفى انما يدل على نفى
الفرد المنتشر اذ نفى الطبيعة من حيث هى ويلزم منه نفى جميع الافراد الذى هو العموم على ما قالوا ايضا هذه من
صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن تحمل بل الصواب ان يقال العموم اما ان يكون للفظ بحسب الوضع من
غير قرينة كالكلمات التى للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل
المضاف جميعا لا واسم جنس مفرد او مع قرينة فى النفى كالنكرة فى سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم فانها توجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى السا
رق والسارقة فاقطعوا ايديهما هكذا يفهم من المنهاج اقول الظاهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان المو
صول ايضا يجئ للمعانى الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال قدس سره الشريف فى حاشية شرح التلخيص
الاقسام الاربعة اعنى العهد الخارجى وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهنى جار بعينه فى المضاف الى
المعرفة على نحو جريانها فى المعرف باللام والموصول انتهى فالمعرفة بين تلك الصيغ لنا ان السيد اذا قال
لعبده لا تضرب احدا اقول هذا انما ينتهض على من قال بالوقف بالاخبار وفى الامر والنهى يوافق الجمهور فالاولى
ان يتمسك بمثال الاخبار حتى ينتهض على الكل وشاع ذكره وذاع دفعا لما قد يتوهم ان قول الصحابى وفعله
ليس بحجة بان هذا الحاج لكونه ويكفى ذكره فى بيان مدلولات الالفاظ اذ يكفى فيه الظن وهو الغاء الخصوصية
ذكر هو العاصى مع المفارق مثاله قصة الاعرابى بنفى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجى والهندى وبنفى كون المحل اهلا
فيوجب الكفارة فى الزنا وبنفى كونه رمضان فى تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها وكذا نفى الحنفى كون الا
فساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا كذا قال الشيخ فى بحث العاصى والنص لما كرره الوقائع الى اقول مقصوده
من ذكر امران احدهما ان يصير المسئلة قطعية واليه اشار بقوله وهو يفيد لمن يتبعها العلم حتى لا يورد عليها ان
الظن غير معتبر فى الاصول وان كان بالظن يكفى فى مدلولات الالفاظ على ما عرفته مرة وثانيهما ان فى المسئلة المذكورة
لم يتحقق جميع تلك الصيغ التى قصد اثبات كونها للعموم فاشار الى ان سائر الصيغ يتحقق ويظهر لمن يتبع موارد
وذلك نحو قول عثمان رض اقول قد عرفت ان هذا المثال ليس من قبيل ما نحن فيه فلا يكون ظاهرا فى العموم اما
على تقدير المجازية فظ واما على تقدير الاشتراك فلان الظاهر هو احدهما والمقصود كونها ظاهرة فى العموم ويدل عليه
الادلة المذكورة كما يظهر بعد التامل ثم لا يخفى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والاشتراك لصحة الحمل على العموم اذ

فكا قد مر ان مثل الكل والجمع اذا ركبا مع غيرهما ولا علية دلالة ظاهرة وليس لاحد النزاع فيه فتامل اولى من جعله
للعموم المشكوك فيه اقول يمكن ان يعارض ويقال فى مثل جاءنى الرجال لو حملناه على الاستغراق كان حملا اللفظ على معنى
حقيقى متضمن لجميع معانيه المحتملة على ما يجئ فكان الحمل على العموم من هذه الجهة اولى والتفصيل ان الرجال لو لم يكن
للعموم كان للخصوص قطعا انه لم يكن مخصصا لمرتبة معينة من مراتب العدد بل يجعل كل واحد من تلك المراتب التى كانت
حقيقة فيها لكن لا من حيث الخصوص حتى يراد انه ليس حقيقة فى خصوص شئ منها قطعا بل انما هو حقيقة للقدر
المشترك بل من حيث كانت من افراد الموضوع له وظ ان حمل اللفظ على معنى كان متضمنا لجميع الافراد التى هو حقيقة
فى كل منها لكونه من افراد الموضوع له اولى من حمله على غيره التى لا يتضمن شيئا وهو الاقل فتدبر وذلك
لا يجوز بل لا يثبت اللغة بالنقل اقول ولو سلم جوازه بحث لم يكن دليل من خارج يصير به جانب المرجوح اولى والا
لا ادلة المذكورة لا تسكت ان دلالتها على انها حقيقة ظاهرة فى العموم كالاجماع اتم وارجح مما ذكره من المرجح
مما يختلف فى الايجاب والاباحة فالاحتياط فى الايجاب يقتضى الحمل على العموم وفى الاباحة بالعكس وكذا فى الحرمة
يقتضى الحمل على العموم فالحمل على العموم للاحتياط اولى واكثر فقول الشارح ان ذلك يختلف فى الايجاب والاباحة
ان كان ردا على الجواب الى كما هو الظاهر كان لم يتم لان العمل بالاحتياط اقتصاره للعموم اولى من الخصوص وان
كان تحقيقا للمقام فذاك والظاهر انه للاغلب حقيقة وفى الاول مجاز اشارة الى ان مثل هذا المقام ايضا
مخصص بمثل ان الله بكل شئ عليم فلا يرد ان صرفه مستلزم لكذبه فكان باطلا ووجه الاشارة انه لو لم يكن
كذلك لينبغى ان يقول الظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه لا فيما لم يستعمل فيه اصلا لان المجاز الذى ترك حقيقته
على تقدير وجوده نادر قليل وكان خلاف الاصل ثم هذا الكلام مبنى على ما يجئ ان العام اذا خص
كان مجازا فى الباقى على ما اختاره الجمهور ولم يبق مستعملا فى عمومه على ما ذهب اليه البعض والجواب
اولا ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص هذه معارضة ويمكن توجيهه بوجهين احدهما
ان ذلك الاحتياج الزم من الدليل حيث قال وقد خص منه وانت خبير بان هذا لا يدل الا على تلك الصيغ
المسارع فيها مستعمل فى الاكثر للخصوص وذلك حق واما ان استعمالها للخصوص محتاج الى مخصص خارج
فلا يدل عليه ولو سلم فهذه مناقشة فى عبارة الدليل حتى لو قرر هكذا ان استعمالها فى غير العموم اكثر وظاهر انه
للاغلب حقيقة وفى الاقل مجاز لتم الدليل سالما عن هذا وثانيهما وان ادعى ان الواقع ان العمومات انما يستعمل
فى المعانى المخصوصة بمعنى القرائن وذلك علامة المجاز فللخصم ان يقول ذلك غير مسلم بل استعمالها عندنا فى الخصوص
لا يحتاج الى مخصص كيف ودعوى الاحتياج ودعوى المتنازع فيه نعم لم يفهم منهما خصوصية معينة و
اما العدد المشترك فتفهم منها كما فى الجمع المنكر والجواب ان ما جرى عليه الالسن وصار مثلا وتلقاه الجميع با
القبول هو ان هذه الصيغ مستعملة فى عمومات مخصصة وذلك يدل على المقصود واقول مما يؤيد ذلك ما ذكرناه انها
عند وجود المخصص كان باقيا على عمومه فيما عدا ما اخرجه عن المخصص المذكور مثلا ان الله بكل شئ قدير مخصص
عقلا لما عدا ذاته تع وكان عاما فيما بقى وقس عليه وظ ان مثل الرجال المعرف باللام لو لم يكن للعموم كان مستعملا
فى الاكثر وكان الفرق بين قولنا للرجال عندى درهم ولرجال عندى درهم ظاهرا خفى على احد فلا يصلح تفسير الاول
عند انتفاء القرينة باقل الجمع وهو معناه الاصلى بل لو امتنع تفسيره بالعموم والاستغراق حملا على ما هو اقرب
اليه بخلاف رجال فانه يصح فيه ذلك بلا خلاف فاحفظ ذلك فانه حقيق بذلك كالغائط والمراد اقول
هما وقعا سترا والا فهما ظ لانهما يصير ان حقيقة عرفية فى المعانى التى كان استعمالها فيها اكثر فان كان الحكم
فى المخصوص كذلك يثبت مطلوب الخصم اذ لو ثبت كونها حقيقة عرفية للخصوص كانت ظاهرة فيه لان المعرف متقدم

على اصل اللغة في الاعتبار لما كان التكليف عاما اقول ثم والسند مام ثم انه علم ذلك من انه لتمهيد قاعدة
او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لتعلق الحكم على الوصف الصالح للعلية او غير ذلك ثم انه لم يعد
صيغة الجمع في مثل صلوا وصوموا من صيغ العموم ولم تكن منها عند المص فما ذكره مع انه لم يثبت كان
مخالفا لراي المص والصواب انه بتكلف ويحمل على ان تكون صيغة الامر والنهي للعموم ليس مثل صلوا او
صوموا بل مثل ولله على الناس حج البيت لانه في قوة الامر بالحج للناس ومثل لا تقل لهما اف لانه نهي عن
الولد مطلقا بالنسبة الى جميع الوالدين الى غير ذلك وانا مكلفون بمعرفتها عطف على الاخبار اي الاجماع
على انا مكلفون بمعرفة تلك الاخبار ايضا كالامر والنهي اقول التكليف بمعرفة الاخبار الواردة لو سلم عمومها فلا
ليس من العموم في الخبر بل لو كان كان بصيغة امر واراد مثل اعلموا هذا الخبر فيرجع الى عموم صيغة الامر لا الخبر
فالصواب اسقاطه فربما تمنع الملازمة اي قوله ولو كان ظاهرا في العموم لما صح والسند انه يتحقق القرينة
العقلية وهو استحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا والجواب ان معنى العموم جميع عبيده وظاهر انه لا استحالة في
ان يكون عنده جميع عبيده فلا يتحقق ح قرينة تمنع ذلك هو ما في الترجيح هذا القدر قال في شرح الشرح هذا دفع
لما ذكره الآمدي من انه على تقدير كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه يحمل على الاستغراق المحتمل ليس اولى من حمله
على الاقل المتيقن اقول ليس فيه دفع هذا الكلام بل ما ذكره الآمدي في كون الاقل متيقنا لعارض ما ذكره
المستدل من كون الجمع حقيقة متضمنة لسائر الحقائق واذا تعارضتا تساقطا فلم يثبت انه للعموم اقول بل فيه
اشارة الى دفع ما قد مر مرارا انه لا يصح اثبات اللغة بالترجيح يعني ما ثبت هو انه اذا لم يعلم كون اللفظ
حقيقة في معنى ام مجازا لا يثبت ذلك بمجرد الترجيح لكن اذا ورد لفظ بين حقايقه واريد ان يعلم ان المراد
منه اي معنى من تلك المعاني فح لا مجال لنفي صحة ذلك بالترجيح وانت تعلم ان هذا الكلام من الشرح مبني على ما اد
عاه المستدل من اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع حقيقة حتى يكفي لترجيح احدى حقايقه ذكر العدد مع
الترجيح بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة وقال في شرح الشرح لا يخفى ضعفه للقطع بان كل مرتبة
ليس من افراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الد
لالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاءني انسان ثم اعلم ان ضعف هو وعليه لجميع الافراد وكذا
ضعف لحقتها نظرا الى المعنى وضعف كونها ولها لصيغة الجمع وضعف بينها للمراتب اقول فيه نظر اما اولا فلانه
لو كان مراد المستدل من كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة ذلك كان اثبات اللغة بالترجيح لانه اثبات لكون اللفظ
حقيقة في العموم لكونه متضمنا لجميع افراد القدر المشترك لا تعيين لبعض الحقائق لكونه مرادا بالترجيح حتى يصح
على ما بنى عليه الش بقوله فانه لما كان مترددا بين حقايقه كفا في الترجيح هذا القدر وايضا لم يتم ما ذكره الش
في دفع النقض بنحو رجل فان جميع الافراد احدى حقايقه وذلك لان جميع الافراد ليس احدى حقايقه بل القدر
المشترك الذي هو احدى حقايقه حاصلا في ضمنه وح كان الرجل ايضا كذلك لان المفهوم الكلي للفظ الرجل
حاصل في ضمن الجميع ايضا اللهم الا ان تقول الوحدة معتبرة في مفهوم لفظ الرجل وهي مانعة من حمله على الجمع
وتحقق مفهومه في ضمن الجميع لكن هذا انما يكون في غير اسماء الاجناس التي يصلح اطلاقها على القليل والكثير
وايضا عند من قال بان اسم الجنس موضوع للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة المسماة بالفرد المنتشر كما
اختاره المص واما عند المحققين القائلين بان اسماء الاجناس موضوعة للماهية من حيث هي من غير اعتبار
الوحدة المطلقة او المعينة معها فظاهر صدقه على الجمع كصدقه على الواحد ولا يخفى انه يكفي للنقض النقض
باسماء الاجناس او على مذهب المحققين واما ثانيا فلان ذكر الجواب لا يندفع بمجرد ذكره وليس ذكر منافيه

على قول

على قول المستدل فقد حملناه على جميع حقايقه حتى يندفع بما ذكره بل معنى كلامه انه ليس حقيقة الا في المشترك وحمله على الجمع
لخصوصه كما هو الدعوى لا يمكن بدون القرينة وليس للفظ دلالة عليه اصلا بذلك على ما ذكرنا قوله فلاسم العدد حقيقة
صيغة الجمع ولا في نحو نحن وكذا لفظ انا وكذا اذا جعلت امثلة الجمع مستعملة على انه تجوز عن الفرد المعبر عنه بلفظ نحن
وامثاله كما في قوله تعالى انا معكم مستمعون فاورد صيغة الجمع مرادا بها لفظ انا وذلك لرعاية المشاكلة بين المسند والمسند اليه وكذا
اذا جعلت حالا او وصفا وكذا الانزاع في نحو صغت قلوبكما لان الفصيح في مثل هذه الصورة ان يورد المضاف
بلفظ الجمع نقل عن العلامة عن الفتوحات المكية انه قال مؤلفه قدس سره رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الوقايع
فسألته عن اقل مراتب الجمع وقلت انه ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال كلا خطأ هؤلاء وهؤلاء
بل ينبغي ان تفصل وتقول الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان وفيه بعد اي
في الجواب بعد لانه لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون المثنى ووصف المفردين المتعا
طفين بلفظ المثنى دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من ان الجمع ح في الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات
بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها كذا في شرح الشرح وحاصله ان مراد المجيب من مراعاة
الصورة اعم من ان تكون حقيقة او حكما والصورة متحققة في المثال الاول واما في الاخيرين فلم يتحقق شيء منهما فلهذا امتنع
اقول وايضا هذا الكلام على السند الاخص اذ عدم الجواز لا يستلزم ان يكون معللا بغير انه مخالف لعرف اللغة ولا احتياج الى
امر اخر ويحتمل ههنا ويستند اليه ذلك وايضا ذكر المثال الثاني ليس على ما ينبغي لان الكلام في اطلاق صيغة الجمع للتثنية دليل
من جوز ذلك لا تجوز عكسه وهو اطلاق صيغة التثنية على الجمع حتى يجوز جاء زيد وعمرو وبكر العالمان ولهذا نقل انه قد ضرب
الشارح عند قراءة بعض الطلبة عليه على قوله العالمان وحول العبارة هكذا لا يقال جاء زيد وعمرو العالمون وقد قيل
في الجواب كما في شرح الشرح بهذه العبارة اذ لا يجوز اطلاق صيغة الجمع لا على ما كان صورة الجمع صورة التثنية مجازا فكان
يجوز جاءني رجلان عالمان ورجلان علماء اولى بالجواز من المثال الاول اذ ليس فيه صورة التثنية وقد اشترطا الاتحاد في الصورة
عند المجيب اقول هذا لا يتم في نفسه اذ في المثال الاول تحققت الموافقة الصورية حكما دون ما ذكر من المثالين وكون صيغة
الجمع يستعمل مجازا في التثنية لا ينافي الموافقة الصورية التي كانت مقتضى ظاهر اللفظ باعتبار حمله على المعنى الحقيقي له
وقال ابو الحسين قد نقل عنه انه صرح في المعتمد بان العام المخصص بالشرط او الصفة او الاستثناء حقيقة والمستدل على
ذلك بان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال اذا كانوا طوالا والا فمن دخل الدار عم البعض مجموع الامرين
فيكون مجموعها حقيقة فيه ولم يعني بالعام وحده الاستغراق وان كان استعماله في البعض مجازا لا النقض والا لم يبق
الشيء مرادا بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا هذا الكلام فيما نقل عنه من ان العام المخصص بغير المستقل
حقيقة عنده نظر لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما دل عليه صريح كلامه على ان المخصص لما على ما
يجيء لا ينفي كونه مجازا وينافي كونه حقيقة لانه يدل على ان العام المخصص الذي اريد به الباقي عند جمهور المذاهب اعم
من ان يكون المستعمل فيه هو العام وحده او المجموع وح لا اشكال فتامل قال القاضي عبد الجبار اعترض عليه
الش العلامة بما نقله في شرح الشرح من ان هذا خلاف ما اختاره في كتابه المسمى بعمدة الادلة حيث قال والصحيح انه
يصير مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينة اتصلت او انفصلت اتصلت اولا انتهى وقد
اجيب عنه بان المذكور في العمدة هو قوله اولا وكانه رجع عنه ويدل عليه كلام ابي الحسين في المعتمد فلان
الفرض وقع في مثله اي فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والخاص لانه لعله موضوع للقدر المشترك بين الا
ستغراق والخصوص في اطلاقه على المخصص من حيث انه من افراد معناه الحقيقي ليس مجازا ولا يلزم ان يكون
على سبيل الاشتراك لانا نقول الكلام فيما استعمل لفظ العام فيما بقي لخصوصه ولا نزاع في انه ليس حقيقة اذا لم

لكن اللفظ موضوعا له لخصوصه واذا وضع له لخصوصه لايلزم الاشتراك وفيه نقض جواب عن الدليل الاول
بوجهين وعن الثاني بوجه واحد توجيه الاول ان ثبوت الملازمة في قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا فرع كون
العام مستعملا في الخصوص ومرادا به الباقي وليس كذلك بل العام باق على عمومه وكان مرادا به الشمول والمخصص يدل
على اخراج بعض جزئياته ثم يستند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي
انما يراد من مجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم بني تميم الطوال عند الخصم بمنزلة
قولك اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال وذلك من الشارح اشارة الى معنى التوصيف في الطوال وانبه على
ان معنى التوصيف ليس الا الحمل على ما هو مشروح في غير هذا الفن فاختاره صاحب المفتاح ثم الطول ان كان
شاملا لجميعهم كان الطوال صفة مخصصة ونبه بذلك الى ان تخصيص الصفة لفظية مستندة الى نفس تركيب الموصوف مع الصفة على ما سيجيء كالتخصيص في الاستثناء والغاية بل التخصيص انما يفهم من الخارج على ما سيجيء وكان
خارجا عما نحن فيه وان كان مخصصا لبعضهم كانت صفة مخصصة ثم الصفة المخصصة لما كانت بمنزلة لفظ البعض
لهذا القول بمنزلة اذ لو اكرم بعض بني تميم واشار اليه بلفظ من البعضية عند قوله عند الخصم اكرم من بني تميم على
ما في النسخ المعتبرة فرجع المعنى الى قولنا اكرم من جمع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما العقلاء منهم فلا اكرم
هم مرجع الضمير الى الجميع من غير تحمل صفة الاستخدام وهذا الكلام يرجع الى ما هو الحق في باب الاستثناء وهو ان المستثنى
منه يراد به العموم واداة الاستثناء يراد بها اخراج ما اريد غير حكمها والاسناد الى ما بقي بعد الاستثناء وتوجيه الآخر
وهو معارضة بدليل المجاز انه ان العام المخصص اذا يراد به الباقي بوضع ثان له وهو الوضع المجازي واستعمال آخر فيه
اذ قد علمت ان العام باق على عمومه واستعماله في الباقي بضميمة المخصص كان استعماله بهذا الوجه هو الاستعمال الاول
الذي كان بحسب اصل الوضع في معناه الحقيقي فلم يكن مجازا بل كان حقيقة لكن لا على ان يكون مشتركا على ما علمت ولما
كان هذا المذهب في الاستثناء على ما عرفت آنفا هو الصحيح عند المصنف بني معارضة على هذا المذهب ودل عليه
بقاء الله لتوزيع وقال والحق انه لم يرد الباقي واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك جريان الاعتراض الثاني في الدليل
الثاني على طريق المعارضة لانه ما كان معارضة للدليل الاول كان معارضة للدليل الثاني ايضا لانهما دليلان على
مدلول واحد وكذا على طريق المنع والقدح في الاستدلال وذلك بان يقال قولكم لو كان العام المخصص حقيقة لكان كل
مجاز حقيقة ممنوع وانما يثبت لو كان كل مجاز مستعملا في المعنى المجازي بالاستعمال الاول والوضع الاول وليس كذلك اذ الا
ستعمال في المعنى المجازي لم يكن بالاستعمال في معناه ولم يكن بوضعه الاصلي وذلك ظاهر اقول اذا عرفت ما حققناه في
توجيه الشرح فلا يشتبه عليك ما في توجيه شرح الشيخ حيث قال حاصل الاعتراض الاول انا لا نسلم ان العام بعد التخصيص
يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق فيكون معنى آخر ويلزم منه عدم مجازية الاشتراك وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة
الباقي فبالاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة القدرة الذي اخرج من المجموع وهو يتوجه على الدليل الاول
انا لا نسلم انه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم ذلك لو كان بوضع ثان واستعمال ثان وذلك لانه ان
اراد بارادة الباقي من العام ارادة الباقي من العام وحده فبعد تسليمها لا يمكن القول بان هذه الارادة بالاستعمال الا
ول والوضع الاول وذلك لان ارادة الباقي بخصوصه بلفظ العام وحده لا يكون الا باستعماله فيه بخصوصه ومعلوم ان
ذلك الاستعمال مغاير للاستعمال في المعنى الشامل له ولغيره وكذا الوضع له مغاير للوضع الاصلي للمعنى العام الشامل
له ولغيره ضرورة ان باختلاف الموضوع له والمستعمل فيه يتعدد الوضع والاستعمال فح كان مجازا لا محالة وان اراد
بارادة الباقي من العام ارادة الباقي مع المخصص على ما يدل عليه قوله العام بعد التخصيص يراد به الباقي فالمنع الاول
ح كان مكابرة اذ لا خفاء ان بعد التخصيص كان المراد الباقي بان يكون المجموع مستعملا فيه والجواب بانا نختار الثاني

ونقول لكن انهم قد اختلفوا في مثل له علي عشرة الا ثلثة فذهب الاكثر الى ان عشرة في المركب مستعمل في السبعة مجازا و
ذهب القاضي ابو بكر بان المجموع المركب بازاء السبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة
وقيل المراد بعشرة هو معناه ليتوقف تناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه الثلثة بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج
وثلثة على العدد المسمى بها فحينئذ بقي سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة وهذا هو الذي اختاره المصنف هناك ونحن
بينا توجيه الشرح على ما ذكره على ما هو مشروحا فالشارح حمل منع اولا ان العام مستعمل في الباقي اصلا اي لا منفردا كما هو
اختيار الاكثر في الاستثناء ولا في ضمن المركب كما هو مذهب القاضي بان يكون المركب مستعملا في الباقي بل كان من قبيل
المذهب الثالث الذي نقلنا في الاستثناء فيكون العام غير مستعمل في الباقي لا بانفراده ولا منضما مع المخصص
ثم سلم استعماله في الباقي في الجملة لكن لا بانفراده بل مع المخصص فيكون نظير ما اختاره القاضي في الاستثناء وح لا
غبار لكن قول الشارح خلاف المجاز لا يلائم توجيه رحمه الله بل اللائق بتوجيهه ان يقول خلاف المشترك اذ المشترك
اذا استعمل في معناه الآخر كان باستعمال آخر ووضع آخر فتامل وقد يتوهم انه يمتنع ان تناوله لما بقي كان
حقيقة اي على الحقيقة وقد بقي ولم يبعد لعدم تناوله لغيره لان عدم التناول للغير لا يؤثر في تناوله له ولا يوجب
عدم تناوله له وفيه نظر لان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة وهو تناوله له في ضمن الكل اجماعا واما تناوله المخصوص
فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا وكذا يرد على اعتراضه على جواب الدليل الثاني ان ارادة الثاني انما
يكون معلومة بدون القرينة اذا كانت في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص واما بعد التخصيص فارا
دة الباقي بخصوصه وهذه الارادة لا يتحقق بدون القرينة اي المخصص فيكون مجازا وقد يجاب عن هذا بان
اسم الجنس او الجمع اذا عرف بلام الجنس كان مدلوله الاشارة الى الحقيقة من حيث هي هي وكان اطلاقه على
كل واحد من جزئياته بطريق الحقيقة اطلاق المتواطئ على افراده لا باعتبار خصوص مفهومه كما كان قبل
التعريف كذلك اذ لا فرق بينهما الا بالاشارة والعموم انما نشأ من المقام فان كان عليه عدم تناوله للبعض
لم يضر تناوله للمخصص للباقي فكان اطلاقه عليه بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة المشار اليها فيه اقول فيه نظر
اذ الكلام بعد فرض كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وكان دلالتها عليه من جهة الوضع وانها كانت حقيقة في
العموم قبل التخصيص وبعد التخصيص مستعملا في الثاني وعلى تقدير انها لم تكن موضوعة للعموم ودلالتها عليه كانت
من جهة المقام وكان خارجا عن البحث واعلم ان صيغ العموم منها ما وضع لنفس الشمول كلفظ كل واجمع ومنها ما
وضع للماهية مع قيد العموم كلهما وجميعا ومنها ما وضع للماهية التي عرض لها العموم كاسم الجنس والجمع المعرف بلام الجنس
والاول نسبة الكلي المنطقي والثاني العقلي والثالث الطبيعي وانت تعلم ان الدليل المذكور لا يجري الا في الثالث
وجواب المصنف كان واردا عليه وكان مقصود المستدل رفع الايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم لا السلب الكلي
فيتم التقريب كذا قيل واقول لا اعرف ما فيه فتدبر كون النزاع في لفظ العموم وذلك لانه قال في الاستدلال
معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر وذكر هو معنى لفظ العموم لا معنى صيغة العموم بل معنى صيغة
العموم المستغرقة لجميع ما يتناوله اقول فيه بحث اذ اتصاف اللفظ بالعموم اي بمعنى لفظ العموم ليس باعتبار دلالته
على امر غير منحصر بل كثيرا ما يطلق على لفظ انه عام باعتبار تناوله لجميع ما يحتمله وان كان محصورا مثلا اذا قيل
الكواكب السيارة مضيئة قضية خارجية صدق ان لفظ الكواكب منها عام باعتبار تناوله للسبعة المشهورة
والحاصل ان مدلول لفظ العام هو صيغ العام على ما مر ومدلوله الاول هو صيغ العام ومدلوله الثاني هو مدلول
صيغة فليس المراد بان مدلول الصيغة الاستغراق والشمول وان كان محصورا ومدلول الآخر هو عدم الحصر اللهم الا ان
يراد بمدلول لفظ العام غير ما ذكر فتدبر واللوازم الثلثة تبطل بالاتفاق اورد عليه انه دعوى الاتفاق في

المتنازع فيه في المثال الاخر لما عرفت من مذهب ابي الحسين واجيب بان النزاع كان في العام المخصص بالاستثناء لا في
المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة فان قلت الكلام بعد تحرير محل النظر لما سيأتي في الاستثناء ان عشره
في مثل له على عشره الا ثلثه مجاز في السبعه وقد مر اليه الاشارة قلنا المراد الاتفاق بينه وبين الخصم لا الاتفاق الكل
فدليلهم مع غير الاكثر من القائلين بانه مجاز في السبعة وقد مر اليه الاشارة ولا يخفى ما فيه من التعسف والاولى ترك هذا
المثال والاقتصار على الاولين فتامل ليس شيء منها تاما اي كعام لان المستدل لم يدع كونها عاما بل كونها مثل
العام فاورد منع المماثلة والمشابهة والاستثناء بياني انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ قال في شرح الشرح
هذا منتهاه ان العام الذي اخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه من طرف الدلالة والارادة وليس هذا العام المخصص
في شيء وليس بمجاز فما ذكر عند تحرير المذاهب من ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة فيكون بالنظر
الى الحكم والاسناد على ما سيأتي في الاستثناء من انه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون اقول اذا كان الا
سيأتي في العام كالاستثناء في الاعداد لم يخرج المستثنى منه عن ان يكون حقيقة ولم يصر مجازا بل كان اللفظ باقيا
على عمومه حقيقة فيه وكان معنى كلام ابي الحسين ان العام المخصص بالاستثناء ان المخصص باعتبار الاسناد والحكم
دون لفظ العام فلا يكون ذكر مخالفا لما اختاره ابو الحسين من كونه حقيقة بل كان عين الاعتراف بمذهبه ومع
قطع النظر عن ذكر نقول كما ان لفظ العشره على هذا الرأي في الاستثناء حقيقة كذلك لفظ الرجال في جاءني الرجال الا
زيد على هذا المذهب فقوله لو كان العام المخصص مجازا لكان لفظ الالف مجازا لان كلامه حق وصدق والفرق بين
الاستثناء في العدد وفي العام عام لم يقل به احد ولهذا قال رحمه الله وليس بمجاز فقول الشارح لم يلزم من كونه مجازا
كون هذه مجازات منظور فيه لما عرفت من عدم الفرق بين الاستثناء في العدد وبينه في العام فان قلت الكلام كان
في ان العام اطلق واريد به الباقي وان اريد به الجميع كان خارجا عن البحث فاذا كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه لم يكن
هذا مذهب ابي الحسين بل مذهبه انه حقيقة في الباقي وذكر غير لازم قلنا اذا عرفت ان العام المخصص بالاستثناء
عند ابي الحسين حقيقة فانما يكون ذلك بالنظر الى الحكم والاسناد على ما صرح به شارح الشرح فعلم منه انه لم يقل بكون
اللفظ مستعملا في الباقي بل جعله باقيا على عمومه وان كان المراد في اول البحث العام اذا خصص واريد به الباقي
كان مجازا او حقيقة ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او بالنظر الى الحكم وبعد التنزل عن ذلك نقول حاصل كلامه انه
لو كان العام المخصص بالاستثناء مجازا في الباقي لزم كون العدد المستثنى منه ايضا مجازا في الباقي واذا الفرق بين
العام والعدد تحكم في ذلك واذا بطل كونه مجازا في الباقي لزم كونه حقيقة فيه اذ الكلام مفروض في انه اريد به الباقي على ذلك
التنزل اقول الحق ما نقلنا من المعتمد في مذهب ابي الحسين من ان لفظ العام غير مستعمل الا في العموم ولا في الباقي بل
المجموع مستعمل في الباقي حقيقة يظهر فساد توجيه كلام ابي الحسين بما ذكره من ان المستثنى منه حقيقة في العموم والتخصيص
بالنظر الى الحكم بل التعويل في توجيه الكلام عند تقرير مذهبه على ما قررنا فتذكر اقول وعلى ما عرفت من التعمق والتوسعة
في تحرير محل النزاع وتقرير المذاهب يمكن حمل كلام الحنابلة في دليلهم الاول على ما اورده الشارح بقوله وقد
تحقق ارادة الاستغراق باقية بان كان المراد بطريان عدم ما ولى القران يكون ذلك عارضا بعد الاسناد وكان
المراد بارادة الباقي ومن ان العام المخصص ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او الحكم وصرح به الشارح في قوله
التخصيص انما هو في الاسناد عند تقرير قول عبد الجبار الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص وعلى هذا كان
العام مستعملا في العموم حقيقة فيه وقد نقل عنه انه ليس حقيقة في صورة التخصيص بالاستثناء فتامل اما المخصص
بمجمل نحو هذا العام مخصوص اه اقول كلامه مشعر بان العام المخصص بمبهم مطلقا ليس بحجة اتفاقا وليس كذلك بل انما
ذكر اذا كان مخصصا بمبهم غير مستقل والمتصل على ما اورده بعض المحققين في شرح المنهاج ان العام المخصص

ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع بمنزلة كلام واحد يكون
الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالاول فيسري جهالته اليه فيتوقف على البيان وان خص بغير مستقل معين فحجة قطعية
عند اكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم تطرق الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل والقائل له النص
المستقل ليس الا واما المخصوص بالمستقل فان كان النقل نحو فقطعي عند البعض ان اخرج قدر امعينا واذا اخرج
على الابهام بان يسمع الحكم على الكل دون البعض فعلا نحو الرجال في الدار فالعام دليل ظني كما اذا كان المخرج الحس او العادة
احمالا او تعيينا او زيادة بعض الافراد او نقصانه كما في لا اكل فاكهة ولا اكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل
الاشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان فلا يخلو اما جهالة ما اللهم الا ان تحمل المخصوص قطعا او
ما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا يتعدى اليه واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا وان كان
ذلك المستقل الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي مبينا كان او مبهما وعند عامة متهم انه حجة ظنية اما اذا كان مبينا
فلاحتمال التعليل وخروج البعض الآخر به ولا ندري ما الخارج واما اذا كان مبهما فلما ذكرنا قبله وعند البعض ان
كان مساويا للعام قطعيا في الباقي كما كان قبل وان كان مجهولا فكذلك في الكل ويسقط دليل الخصوص وعند البعض
ان كان مساويا لغو كما ذكروا ذا كان مجهولا لا يبقى حجة واما عند ابن الحاجب رحمه الله فالمفهوم من كتبهم ان المخصص بالمبهم
الى شيء كان ليس بحجة اصلا حيث صرحوا بان التخصيص بمثل ان في هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله
يسقط الحجة اتفاقا ان كان لفظ العموم مساعدة اي على نحو اي يدل عليه بحيث ينتقل الذهن اليه فان الذهن
ينتقل من لفظ العموم المشترك العام الى الجزئي الذي يبقى بعد اخراج الذمي كما ينتقل الى الذمي لانهما داخلان فيه
وذكر خلاف انه السرقة فان الذهن لا ينتقل الى كون المال ربع دينار وكونه محرزا في حرز واعترض عليه بانا
لا نم ان السارق قبل التخصيص لا يدل على السارق ربع دينار ومن الحرز لدلالة عموم العلة على عموم الحكم فيدل الاية على
وجوب القطع في جميع صور وجود السرقة وان اريد ان السارق من حيث هو لا يدل على خصوصه ربع دينار و
خصوصه الحرز فلذلك لفظ المشترك من حيث هو لا يدل على خصوصه الجزئي وكما ان التفصيل في السارق لا يفهم
الا بينة الشارع كذلك التفصيل في المشركين اقول الجزئي والذي فهمان اوليان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل
من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل اجمالا بخلاف السارق فانه لا ينتقل الذهن الى خصوصية الحرز وكونه
ربع دينار وذكر ظاهر اقول وايضا لفظ السارق لا يدل على خصوصه الحرز بشيء من الدلالات ولفظ المشركين يدل
على الجزئي بالتضمن لان معناه كل مشرك مشرك بل بالمطابقة فتامل فيه قال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص
اه اقول ههنا بحث اذ قد مر ان عبد الجبار ذهب الى ان العام اذا خصص بشرط او صفة كان حقيقة في الباقي
وظاهر ان العام المخصص بالصفة او الشرط قد يكون ما قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كما لو قيل حافظوا
فظوا على الصلوة الوسطى واذا كان حقيقة في الباقي كان ظاهرا فيه فكيف يقول انه ليس بحجة وانت تعلم ان التوفيق
بين كلاميه يحتاج الى نوع تخصيص في احدهما فتامل ثم الظاهر انهم اتفقوا على ان العام المخصص
اريد به الباقي اي تمامها وكان اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة فيه ام مجازا في اللفظ مع القرينة كان ظاهرا
في المعنى المجازي وكلامهم في ذلك البحث يدل على ان القرينة هي المخصص فالعام المخصص كان اما حقيقة في البا
في او مجازا مستعملا فيه مع القرينة وعلى التقديرين كان ظاهرا فيه فيكون حجة فيه اللهم الا ان يريدوا بالقرينة
عدم ارادة المخرج اذ ظاهر ان عدم ارادة المخرج انما هو بالمخصص لا بقرينة اخرى اذ قد صرح بذكر بعض
عباراتهم في غير هذا الشرح فتامل وقيل يبقى حجة في اقل الجمع فان قلت لما لم يكن معها بل يحتمل الكثرين
فيحصل الاجمال فلم يكن بحجة كما اذا خصص بمجمل على ما مر قلت اذا قال اكرم بني تميم واما زيدا فلا تكرمه

فعلى هذا المذهب ان اكرم ثلثا اى ثلث كانوا كان ممتثلا فلا اجمال فى كرم سائر بنى تميم اى جميع ما بقى بمعنى
نفى الكل لا النفى الكلى وذكر يكون حجة على الجميع وكذا الاستدلال الاول عام اذا وجد الامثلة التى يحمل بها الاصحاب
من كل نوع تمام اطلاق فيه والثالث انه حجة على الكل قال فى شرح الشرح ان بعض الادلة لا ينهض على الجميع ورد
البعض بان الدليل الثانى انما يقوم حجة على البلخى وابى ثور لا على البصرى لان بنى تميم مبنى من جمع حرسانه وعلى ابى
ولا على عبد الجبار لانه من الالفاظ الظاهرة لا تحتاج الى البيان واما الباقيان فانهما نمنع ان اقول فيه نظر لانه
من مناقشة فى حصول المثال فله ان يمثل بمثال آخر لابطال مذهبى البصرى وعبد الجبار فان قلت يمنع
لزوم العصيان قلت هذا المنع لو توجه فيتوجه على هذا المثال المنتهض على البلخى وابى ثور ايضا فتامل
وليس الدور اى لا ينصرف الذهن من لفظ الدور اذا اطلق ولم يقيد بالمعية مثلا اليه بل انما ينتقل الى
دور السبق فكان حقيقة فيه واجيب عنه بانه لو كان توقف معية كما فى المتضايفين لما امكن تعقل احدهما بدون
الآخرى لكنه امكن لانه توقف سبق ورد بان توقف المعية فى الوجود لا يستلزم توقف المعية فى التعقل كما فى العلة المستقلة
ومعلولها وكما فى معلول علة واحدة فانهما متلازمين فلا يتعين فى شىء منها اقول فيه بحث اذ هذا الابنى مذهب من
قال انه حجة فى اقل الجمع لانه مقطوع به على اى تقدير وانما يجب حمل اللفظ عليه لاحتمال جمع ما بقى وجوابه انه كون
الاقل مقطوعا به لعارضه كون الجمع اقرب الى العموم فتامل الجواب انه لم يستقل بدون السؤال الى قوله ولا
نزاع فيه قال فى شرح الشرح ظاهر الكلام انه لا نزاع فى كونه تابعا للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل مثل تجوز الوضوء
بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا انه صرح كلام الآمدى
والشارحين وبه يشعر عبارة المنتهى ان الاتفاق انما هو فى العموم واما فى الخصوص فخلاف الشافعى والحق ثبت
الى دلالة الجواب على جواز التوضى بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام
الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال انتهى وقيل انما قال ان فى ذكر القول فى المستقل والدليل على ذكر ان الامام
نقل عنه هذا الكلام ولم يورد له من المثال الا ما هو مستقل وقال فى مثله وورود خطاب الشارع على سبب مخصوص
وسؤال عن واقعة معينة ان كان جواب الشارع لا للغرض مستقلا بنفسه مثل ان يسأل الرجل عن شىء معين فقال الحل
هذا فنقول نعم او لا فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه فان العموم فرع استقلال الكلام بنفسه فاما اذا كان لا يثبت
الاستقلال دون معلوم السؤال والسؤال خاص فالجواب يتم له كالجزء منه فاما اذا كان كلام الشارع مستقلا بحيث
لو قدر لفظه به ابتداء كان ذكر شرعا منه وافتتاح تاسيس فهذا موضع الكلام هذا كلامه ولا يخفى ان قوله
فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه ظاهر الدلالة على انه وقع الاتفاق على انه تابع للسؤال فى الخصوص واما ما نقل
فى شرح الشرح من انه ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضى بماء البحر لكل احد فالحق فيه ان لزوم جواز التوضى
كل احد بماء البحر سلوك مسلك القياس لا باقتضاء العموم والا فمقتضى الجواب ظاهر انه تابع للسؤال فى الخصوص
لكن بتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية بعض المحل خلاف الظاهر فيما هى عام على سبب خاص فى السبب
بالخلاص لانه ان كان حسا ما وبا فلا خفاء فى كون الجواب تابعا وان كان اعم كما اذا سئل عن التوضى بماء البحر
فقال يجوز تكرر فلا يجوز فى خصوص الحكم الا ان هذا انما يكون فى بناء العام كذا فى شرح الشرح وما فصل بعض
المحققين ذلك فقال ان كان مستقلا فاما ان يساوى المسؤول عنه او مقصورا عليه اذ يكون اخص وفيه هو
جائز ام لا ينظر ان كان بحيث يمكن للسائل الاستنباط غير المذكور من غيره ان يعرف مصلحة يجوز ذكره الا فلا يجوز
او اعم وح اما ان يكون عمومه فى المسؤول عنه او فى غيره والثانى بالقطع عمومه اتفاقا كما انه عم حتى يسأل عن ماء
البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثانى عام فى غير المسؤول عنه وهو الميتة وفى الاول وهو ما يكون

العموم فى المسؤول عنه بغير العموم سواء كان السبب سوالا او وقوع حادثة على المختار وخصوص السبب لا يخصص العام
الوارد بعده خلافا للمازنى وابى ثور والمطور الحنفيه فى المستقل انه اما جوابا قطعا كقوله فى مسجد وزنى مالك
فرجم واما جواب ظاهرا كما اذا قيل تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة واما ابتداء كلام فاحتمال
الجواب كقوله ان تغديت اليوم مع زيادة على القدر الواجب فى الاولى تختص بالجواب اتفاقا وان كان اللفظ
عاما وفى الاخير يحمل على الابتداء ويلغو السبب وعنده يحمل للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الواجب صدق
ديانة وعند الشافعى يحمل على الجواب ايضا هذا واعلم انه كما ان خصوص السبب لا يكون مخصصا فكذا مذهب
الراوى وعمله لانه ليس بدليل اذ لا منافاة قطعا يشير الى ان الحكم ضرورى ونهاية علمه بان لو قال تمسكوا
بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفا للفظ وايضا الاصل عدم المنافاة فمن ادعاه فعليه البيان كذا فى شرح
الشرح وهذا اصوب مما قيل فى الدليل عليه اذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل العام
على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم يوهم المنافاة فوجب اجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع
وذكر لان فيه نظرا لان الخصم يقول ان وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصريح خلاف الظاهر يمتنع
اخرج السبب بالاجتهاد لا خفاء فى انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذى ورد فيه الحكم وهو رفعه ولم يجوز ابو
حنيفة ذلك حتى قال الغزالى ان ابا حنيفة انما اخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب فى قصة مسلمة عمدى رفعه
قالا ولى تقرير الشارح العلامة وهو انه ان اريد بالسبب المحض منع الملازمة لجواز ان يكون دخوله قطعيا وان اريد نوع
ذلك منع بطلان اللازم بالاتفاق فان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة اى ولدها من عموم الولد للفراش مع وروده
فى ولد الامة كذا فى شرح الشرح وفيه نظر لانه لا يعرف عندهم ان سبب المناط انه سبب الحاق ولد الامة بمولاها الا
بتقرر الاستفراش ولا يدخل بخصوصه ولو دخل فيه فالحق ان المراد بالسبب الخاص فى هذا الحديث هو ولد الامة المستفرشة
واليه الاشارة فى الشرح بقوله ورد فى ولد زمعة وهو ولد الامة مستفرشة وقوله فالسبب هو الامة المستفرشة بل الصواب
فى توجيه كلام ابى حنيفة ما نقله عن الغزالى وهو ان هذا الحديث لم يبلغ ابا حنيفة وبذلك صرح الامام فى البرهان
ايضا وقال الذى عندى انه لا يجوز ان يثبت الى عاقل تجويز اخراج السبب تخصيصا وما نقل عنه محمول على ان
الحديث لم يبلغه بكماله وذكر لانه انما ادعى النقل عليه ذلك بعلم بعدم الحاق ولد الامة لسيدها وذلك لا يدل على ان
يكون ذلك لاخراج السبب تخصيصا بل يجوز ان يكون لعدم الاطلاع على ما جعله الشارع سببا فتامل
واعلم انه قد وقع فى المتن عبد الله بن زمعة والصواب ان يقال عبد بن زمعة على ما فى المنتهى لانه هو الموافق لما
فى كتب الحديث وهذا اخر ارادة المجموع لان فى ذكر كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى بخلاف
ما اذا اريد المجموع فانه لا يلزم والحاصل ان الفرق بينهما هو الفرق بين الكلى الافرادى والمجموعى والتفصيل
ان للمشترك احوالا ثلثة اطلاقه على كل واحد منها معا وهذا هو محل النزاع واطلاقه على كل واحد منهما بدلا و
لا نزاع فيه وفى كونه حقيقة واطلاقه على المسمى باللفظ او على مفهوم احدهما ولا نزاع فيه وفى كونه مجازا
اطلاقه على المجموع من حيث هو ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا لهذه اربعة ومنها حال
اخرى ذهب صاحب المصباح الى انها على سبيل الحقيقة وهى ان يطلق اللفظ ويراد احدهما من غير تعيين
بان يراد به فى تعبير اطلاق واحد هذا او ذاك مثل ان يقال فى قرء اى طهرا او حيضا اقول ولا يخفى ان ذكر غير
اطلاقه على مفهوم احدهما وارادة ذكر المفهوم كما يشعر به كلام شرح الشرح من حصر الاحوال فى الاربع ليس
على ما ينبغى او كان كلامه قاصرا عن التفصيل وسيظهر من كلامه رحمه الله انه لم يفرق بين الاستعمال فى
احد المعنيين بدلا وبين استعماله فى مفهوم احدهما ولهذا جعلها اربعة ولم يظهر بعوض لاطلاقه فى مفهوم

احدهما ومسمى اللفظ. واذا عرفت الوجوه الخمسة في المشترك فقس عليها اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي
ولم يتعرض لتلك الاحوال الا لثلثة احدها هو المتنازع فيه والاخريان لهما زيادة مناسبة معه ان صح
الجمع بينهما اي بين ارادتهما في اطلاق واحد وان كانا متضادين كما في رايت الجون وذكر لاطلاق صيغة افعل
للوجوب والتهديد لان التهديد يتضمن النهي عن الفعل وظاهر ان هذا الشرط مما اعتبره الشافعي لكنه راد على القا
ضي والمعتزلة حيث ادعى انه ظاهر فيهما لا في احدهما وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة
او يصح لغة في النفي فقط وذكر لانه يشبه وقوع النكرة في حيز النفي او في الاثبات ايضا لكن في صورة صحة الجمع خاصة
او مطلقا من غير ظهور في المعنيين جميعا او مع الظهور فيهما ثم لا يخفى ان ذكر المعنيين لمجرد التمثيل فانه اقل مراتب
العدد والمص لم يتعرض لاثبات صحة الاستعمال عقلا ولغة اعتمادا على ما ذكره من انه لو امتنع لامتنع لدليل والا
فصل عدمه ... احد المعنيين لا على البدل بان يراد هذا او ذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة
المجاز وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي على انه لو
سبق احدهما لا على التعيين ... فقد كان الاشتراك معلوما لا لنظام القول بكونه مجازا عند
الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان قوله
على ان مبني على تحمل سبق احدهما على البدل لما انه يسبق من فهم احدهما واللفظ مستعمل فيه وليس كذلك بل
مقصود المص من سبق احدهما على البدل انه اذا اطلق لفظ المشترك يسبق منه الى الذهن ان المراد منه اما هذا
او ذاك لا كل واحد منهما والمعنى المراد المستعمل فيه اللفظ هو اما هذا او ذاك على ما قرره به حيث قال بان يراد
اما هذا او ذاك فكلامه رحمه الله مع عدم صحته في نفسه لا يوافق ما قرره اولا وهذا الكلام منه يدل على انه لم يفرق بين
استعمال اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة فيه وبين استعماله في
مفهوم احدهما وهذا ... واما قوله ثم في القول بكونه مجازا الخ ليس بغير ما حققه الشارح على ما سنذكره وهو
ان الموضوع له هو نفس المعنى من حيث هو لا بقيد الانفراد ولا بقيد الاجتماع واما على ما يشعر به كلام المص ان كلا منهما
موضوع له بشرط الانفراد فلا وجه له وقد قيل في تقرير الاعتراض ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة
لا التبادر ولا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معينيه سلمنا ان علامته تبادره لكن لا نم ان
المشترك اذا اطلق وقد جرد عن القرينة انما يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو
كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل من المعنيين بعد العلم بوضعه لكل منهما
اقول هذا القائل خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهم على انه مراد من اللفظ وقد عرفت ان علامة
الحقيقة تبادر ذلك المعنى وعدم تبادر غيره من حيث انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفي بمجرد فهم المعنى فلا
شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالقياس الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة
في المدلول التضمني والالتزامي فقوله ولا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معينيه انما
يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور واذا اريد الفهم من حيث انه مراد فكونه المتبادر الى الفهم اي من حيث انه مراد
باللفظ كل واحد من معنييه في كمال الخفاء وكذا قوله لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى
كل واحد من المعنيين وانما يصح في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وهو
خلاف المفروض لان المفروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق ان المقدمة القائلة بان
لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل في الدليل اذ يكفي ان يق لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان
معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال

في كل من معنييه كذا في شرح الشرح واقول فيه بحث لان قوله والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يمكن ان يدعى في
المعنى الموضوع له للفظ بناء على توهم القائل ان الانفراد داخل في الموضوع له وعلم جزء من الوضع والاستعمال في ذلك
على ما حققه الش واما الاستعمال في معنييه في الجملة سواء كانا حقيقيين او لا فليس النزاع هنا فيه فلو لم يقيد المعنى بكونه حقيقيا
لم يلزم اتصافه بصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان المستدل بنى كلامه على ان الموضوع له للفظ المشترك
كل واحد بصفة الانفراد فاذا استعمل في حقيقته اللذين كان اللفظ موضوعا لهما لزم اجتماع الانفراد والاجتماع فاذا لم يوجد
كون المعنيين مما وضع اللفظ لهما لم يلزم اتصاف المعنى بصفة الانفراد فتامل ثم يمكن المناقشة بان هذا بعينه في قوله لو صح
لهما لكان حقيقة عبارة عن معنيين حقيقيين فرجع الكلام الى قولنا لو صح لفظ المشترك للمعنيين الحقيقيين لكان حقيقة و
هذا مثل ان يق لو كان حقيقة لكان حقيقة ثم المراد بقوله لكان حقيقة انه كان حقيقة في كل منهما بخصوصه لا معا
ليتوجه المنع وكذا المراد بقوله لو كان حقيقة لهما انه كان حقيقة لهما بدلا لا معا وكذا المراد بجميع معانيه عند قوله والمعزو
من الشافعي الى في جميع معانيه جميع معانيه التي فرض ان اللفظ موضوع لها مستعمل فيها وهي المعنيان معا والتحقيق فيه
... هذا التحقيق بمعنى اثبات صحة اطلاق المشترك في معنييه معا وانه حقيقة فيهما ويظهر من هذا التحقيق
ان المناقشة اللفظية المذكورة لا يتوجه اصلا لان تسمية كل منهما حين الاجتماع ايضا لكونه معنى اللفظ واللفظ
موضوع له صحيح والمص سلم ورود المناقشة ولم يدفعها بهذا الوجه لان دفعها بهذا الوجه بمعنى القول بكونه حقيقة
فيهما معا وهو خلاف ما اختاره ... لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه اراد بالدخول الدخول على سبيل دخول زيد في
كل رجل اذا كان لفظ الكل افراديه وكذا المراد من قوله بل هو داخل في المراد اراد بالمجموع كل واحد وذكر مثلها
ثم حيث قال ومن حيث اراد المجموع معا وعلى ما وجهنا لم يتوجه ان الدليل انما قام في غير المتنازع فيه اذ قد عرف
ان المتنازع فيه هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال في المجموع وكذا المراد من
خروج المعنيين عن الارادة بخصوصهما ودخولهما تحت مراد ثالث خروج كل واحد عن ان يتعلق الارادة به بخصوصه
اي لا مع غيره ودخولها تحت مراد ثالث هو كل واحد فيصدق ان هذا المعنى داخل في كل واحد وذكرا ايضا كذلك
وعند هذا ظهر سقوط ما في شرح الشرح وما ذكره المحشي من خروج المعنيين عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث
... تحقيق وتوضيح للجواب الا انه مناف لما سبق من تحرير محل النزاع من ان الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين
مرادا باللفظ ومناطا للحكم وانت خبير بان الدخول تحت المراد لا يستلزم ان يكون مرادا حتى يصير مناطا للحكم
اقول يبقى بعض الايرادات احدها انه يتوجه على دليل المص ان الدخول لهذا المعنى للمعنى المجازي في المعنى
المراد لا يستلزم كون اللفظ مجازا فيه بل التحقيق ان على تقدير صحة استعمال اللفظ في اطلاق واحد لكل واحد
من المعنى الحقيقي والمجازي كان اللفظ حقيقة ومجازا معا كل منهما بالقياس الى احد المعنيين اذ يصدق عليه
حد الحقيقة بالقياس الى المعنى الحقيقي وحد المجاز بالقياس الى المعنى المجازي فتامل وثانيهما انه يتوجه على
دليل الثاني انه لا يلزم مما ذكر عدم ارادة غير ما وضع له بل اللازم ارادة ما وضع له وهذا اظهر مما ذكره من
الجواب فتامل والسجود من الناس وضع الجبهة اذ لو اريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع
لا الاكثر فقط وقال في التنقيح لجواز ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وشموله لجميع الناس ثم فان الكفار
المنكرين لم يبق لهم الانقياد اصلا واجاب عنه في التلويح بانه ان اريد بالانقياد امتثال التكاليف لم
يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين او مطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله لكافة
الناس ظ فلا بد ان يكون في كثير من الناس لمعنى آخر كوضع الجبهة او امتثال التكاليف وقال في الاية الثانية
لا نم اشتراك الصلوة بين المغفرة والاستغفار لجواز كون المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء فيدعوه بين الملائكة

لمعجزه النبي ويدعو الله به وذاته باتصال الظاهر اليه ثم من لوازم المعجزه وهو معنى قول من قال الصلوة منه معجزة
لان الصلوة وضعت لها او واحدا مجازيا كارادة الخير ثم اذا احلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا
باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعا هذا وما ذكره الشارح في الاية الاولى من ان المراد من السجود في الجميع
غاية الخضوع فرد عليه ما اورد في التلويح وقوله ولو مجازا اشاره الى انه يمكن ان يكون ذلك المعنى المشترك حقيقيا
جمعيا وان يكون مجازيا مثل ما نقلنا عن الشرح ولا يخفى ان المجاز خلاف الاصل وكذا التقدير خلاف الا
صل سيما اذا كان المقدر ليس بمعنى المذكور ومثل هذا الامثل قولهم علفتها تبنا وماء باردا او العرف منه
وبين ما عنرنا وانت بما عنرك راض ظ وقد صرحوا بندرة وقوع مثله فان قلت لا مخالفة للنظام
للفظ في التقدير لانهم صرحوا بان ما كان عاملا في المعطوف عليه مقدر مثله عاملا في المعطوف قلت لا بل حرف
العطف يدل على انسحاب عمل هذا المعنى بعينه على المعطوف لانه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا و
المعاني مختلفة وهو المط اقول يمكن الجواب بما يشير اليه في الجواب الثالث بان يقال المجاز والتقدير وان كان
خلاف الاصل لكن نرتكبه بما ذكرنا من الدليل الراجح على انه حقيقة في كل واحد منهما بدلا لا معا لكن قد عرفت
حال ذلك الدليل فيندفع الاجوبة الثلثة التي ذكرها اقول ويمكن ان يجاب بالا مدفع له وهو انه وان ثبت الا
ستعمال على سبيل الحقيقة في المعنيين معا لكن لم يثبت كونه حقيقة ظاهرة فيهما معا بالقياس الى واحد منهما
فقط على ما نقل عن الشافعي عند تحرير المسئلة وقد جعله داخلا في الدعوى حين تقريره لمذهبه الا ان في حث
قال احتج انه في على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع فاصل لان الجملة نكرة باتفاق النحاة اي الكل متفقون
على انها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظ من عباراتهم او باعتبار المفرد الذي
يستكن عنها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وذكر المفرد هو
المصدر المأخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة كما اذا كان المسند مشتقا او حكما كما في غيره وذكر
فيما نحن فيه هو الاستواء فلا يستوي في قوة قولنا لا استواء فافاد العموم من جهة وقوع النكرة في سياق
النفي اقول وبما قررنا يندفع ما في شرح الشرح هذا دفع لما قيل ان التمثيل لا يستوي ليس بحسن لان المراد
من النكرة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة
نكرة فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص اراد بالاعم المساواة في الجملة وبالاخص المساواة من كل وجه
اقول وفيه هذا لم يكن نفي الاخص حتى هو العموم اي عموم النفي الذي هو المط بل نفي العموم لانه يرجع الى
رفع الايجاب الكلي ويمكن ان يقال المراد نفي كل واحد واحد بالتفصيل والحاصل تخصيص نفي المساواة
من كل وجه بان يكون ذكر النفي واردا على كل واحد واحد بالتفصيل فيحصل معنى عموم النفي قالوا ثانيا
اقول يرد على الوجه الثاني والثالث انهما انما ينتهضان في مثل صورة المساواة اما اذا انتقل الكلام
الى الاقوال التي يصدق سلبها مطلقا من الفاعل المعين او بعد تقييدها بالمفعول وشبهه ويكون اثبا
تها في الجملة معيدا لم ينتهض الدليلان اللهم الا ان يتمسك فيها بما هو المشهور من عموم الفاعل بالفعل
فيحصل معنى عموم النفي قالوا ثالثا اقول يرد على الوجه الثاني هو الثالث قابل للتكاذب بمعنى اهل
العرف يفهمون من احدهما تناقض الاخرى ولا بد في التناقض من الاختلاف في الجهة وذكر
بانه يفهم من احد الاطلاق العام ومن الاخرى الدوام والايجاب احق بالاول والسلب بالثاني وكذا
في الكيف وذكر بانه يفهم من احد الاطلاق الايجاب الكلي بمعنى ومن السلب الجزئي فيحصل المط ولما
لم يكن غرضه متعلقا باختلاف الجهة لم يتعرض له وليس المراد انه لا تناقض بينهما حقيقة بل العرف يفهمون

ذكر غلطا بل جعل العرف دليلا على التناقض الوضعي العقلي وبما قررنا ظهر ضعف ما في شرح الشرح حيث قال يعني
انهما وان كانتا مطلقتين والمطلقتان لا يتناقضان عقلا لكن مثلهما يعد في العرف تناقضا ويجعل احدهما ردا للاخر
وتكذيبا له ثم قال وقد يتوهم انه مبني ذلك على ان العرف يفهم منهما التوقيت بالحال والتوقيتان يتناقضان على ما صرح
به بعض المنطقيين وليس بشيء لانه على هذا التقدير بل على تقدير دوام احدهما لا يلزم التناقض لجواز الاتفاق في
وجه وعدمه من وجه واقول لا يخفى ما فيه لان الكلام على فرض كون احدهما كليا وهي الموجبة فيلزم ان يجيء وجوه الا
ستواء ثابتة فلا وجه لهذا الكلام ويمكن المعارضة بوجه آخر احضر قال في شرح الشرح الاولى كانت معارضة في
المقدمة القائلة بان الاثبات اعني يستوي يفيد العموم وهذه معارضة في نفس المدعى وهو ان النفي اعني لا يستوي يفيد
العموم والا لما كان الاخبار به صحيحا لعدم صحة الصادق في نفي المساواة بما بين المذكورين اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي
مساوات اقول هذا الجواب منه رحمه الله اذ فيه ذهول عن قوله في الوجه الاول ونقيضه سلب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة لا
شيء من وجوه المساواة بثابت وهو المط فان ذلك صريح في انه معارضة في نفس الدعوى وما ذكر اولا مقدمة
لذلك وهذا هو المط منه والعجب منه انه قال بعد قول الشارح وهذه اربع شبه معارضة هذه اربع شبه معارضة تدل
اثنان منها على ان نفي المساواة ليس للعموم خلاف ما ادعاه واثنان على العكس فالاوليان هما الثاني والثالث من
ادلة الخصم مبنى الاول على ان نفي المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثاني على ان نفي المساواة على الاطلاق ليس بمفيد
هذا كلامه وفيه اعتراف بان الكل معارضة في نفس الدعوى ثم تحقيق الفرق بين المعارضتين بان الاولى اثبت اولا
كون الاثبات ليس للعموم ثم الزم منه كون النفي للعموم والعامة اثبت اولا كون النفي ليس للخصوص بل للعموم ولا يذهب
عليك ان هذا الطريق كان مرعيا في دليل الخصم ففي الثاني اثبت اولا نفي عموم النفي فهو نظير للمعارضة الثانية وفي
الثالث اثبت اولا عموم الاثبات ثم يلزم منه كون النفي ليس للعموم فهذا نظير للمعارضة الاولى وان كان باعتبار ملا
حظة الصدق والافادة كان الامر بعكس هذا فكذا ينبغي الفرق ثم في التحقيق الذي يحل به الشبه اشار اولا
الى ان المساواة لا دلالة له على العموم وفيه اشارة الى صحة مدعى المعارض في قوله وانما يفيد محلها لقرينة اشار ثانيا
الى محل ما ذكره الخصم المذكور بقوله قالوا ثالثا واشار بقوله والعموم انما نشأ من النفي الداخل على النكرة الى
بطلان مقتضى ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا وقالوا ثالثا والى صحة مقتضى المعارضتين واشار بقوله والا
صدق نفيها بقرينة الى محل ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا فيظهر صحة المعارضتين وفساد الدليلين
فقد اختار ان له عموما اي اختار المص ان للمضمر عموما اذا كان مظهره عاما وذلك اي كون المضمر
تابعا للمظهر في عمومه وخصوصه انما هو مما اختلف فيه لان بعضهم لا يقول بكونه عاما لانه ليس مذكورا والحق
ما اختاره لما مر انه لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى وقد ذكر في مثاله قوله على شرح بقوله
ويمثل بقوله وهاتان العبارتان يشعران بان هذا الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء وعدوا
الاقتضاء من قبيل المفهوم وهو مما يثبت بمعنى المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين وليس رفع الخطاء
والنسيان مرادا في الحديث بل هو من قبيل الاضمار والحذف اي مما حذف المضاف بقرينة واقيم المضاف
اليه مقامه ومن عد الحديث من باب الاقتضاء قال لا بد من تقدير امر فيه لصدق الحديث هكذا قيل
اقول الحق انه يعد من باب الاقتضاء لصدق قولنا وجريه على ما ذكره الشارح عليه وما ذكره من ان المقتضى
من قبيل المفهوم فغير مطابق لما يجيء في مبحث المفهوم حيث جعله من اقسام المنطوق الغير الصريح
ولتعسر الفرق بين المنطوق الغير الصريح وبين المفهوم جعله في المنهاج من المفهوم واعترض عليه شارحه بانه
خلاف ما في الكتب لانه فيها جعل من اقسام المنطوق الغير الصريح ولا حمل لاشعار المذكور مقصودا من

العبارتين اذ جعل النكتة فيهما الاشعار بانه ليس من عموم التقديرات المحتملة بل الظاهر انه من عموم المقدر لان
الحكم المضاف الى الخطاء والنسيان اسم جنس مضاف فيفيد العموم فكان خارجا عن المتنازع فيه لان الكلام في
عموم التقدير لا في عموم المقدر والمناقشة بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء مندفعة بجواز
تقدير مثل القضاء والمؤاخذة مما يطلق عليه في الشرع او العرف العام وانت تعلم ان تقدير لفظ عام مما
اقتضاه دليل الخصم ودليل المصنف ايضا لانه اقرب مجازا الى الحقيقة ولم يكن فيه اضمارات متكثرة مستغنى عنها
بل فيه اضمار واحد ومع قوة هذا الاحتمال جعله من مثال ما نحن فيه لا يخلو عن تعسف فالمصنف والشارح اشارا
اليه بما ذكروه اقول وبما قررنا اندفع ما قيل من قال لا عموم للمقتضى اكتفى بتقدير واحد ومن قال بالعموم
اضمر اضمارات متعددة او قدر امرا عاما يعمها لان تقدير الامر العام من عموم المقدر كيف ولو كان كذلك فلم
ينتهض عليه دليل المصنف كما لا يخفى على الناظر فيه   قالوا اولا اقرب مجازا اقول قد عرفت ان النزاع في انه هل
يقدر الجميع او البعض وتصحيح الكلام يتصور على كلا الامرين بان يجعل الخطاء والنسيان من قبيل المجاز المرسل
وظاهر هذا الكلام وما بعده حيث قال باب عدم الاضمار في المجاز اكثر وقوله المجازات ربما تساوت نسبتها الى
المعنى الحقيقي يدل على ذلك والحمل على انه بالمجاز مجاز الحذف وهو المجاز بالزيادة والنقصان بعيد في تلك
العبارات كما لا يخفى على المنصف ففي الكلام اضطراب فتامل   ودليلنا الثاني للجميع اقول ههنا نظر اما اولا
فلان الكلام على تقدير انه لا بد من الاضمار والتقدير فالدليل الثاني للجميع الدال على انه لا تقدير شيء لم يكن محررا
بالدليل لا بد من تقدير في الجملة والا لزم الكذب في كلام الشارع واما ثانيا فلان للخصم ان يقلب هذا على المصنف ويقول
دليلكم الثاني للجميع كما كان معارضا لدليلنا المثبت للجميع كذلك كان معارضا لدليلكم المثبت للبعض وح نقول
فيتعارض دليلكم ويبقى دليلنا المثبت للجميع سالما فيجب العمل به ويمكن ان يجاب عن هذا بان ما ذكره المصنف من
الدليل بقوله لنا انما ينتهض في عدم تقدير الجميع لا في اثبات البعض بل دليله ما مر انه لا بد لصدق الكلام
من تقدير في الجملة واذا كان مقتضى دليل المصنف رفع الايجاب الكلي الذي كان مآله السلب الجزئي فلم يعارض
ما ذكره بما يدل على السلب الكلي لكن هذا التوجيه لا يلائم ما ذكره بقوله دليلنا المثبت للبعض وايضا
السلب الكلي يضاد للايجاب الكلي وليس مضادا ايضا للايجاب الجزئي فعلى تقدير ان يكون مقتضى دليل
المصنف الايجاب الجزئي اعني الايجاب للبعض والسلب عن البعض ومقتضى السلب الكلي حتى يتحقق التعارض
بين دليل المصنف ودليل الخصم والا فلا تعارض بين الايجاب الجزئي والايجاب الكلي لعدم منافاته ومقابلته للايجاب
الكلي اشد من مقابلته لما لم يكن مضادا اليه بالذات فتامل   ثم نفي جميع الصفات اقول هذا
المثال يحتمل امورا ثلثة الاول تقدير الفاظ دالة على تلك الاوصاف فيكون من عموم التقديرات وكان ما
نحن فيه الثاني ان تقدير لفظ واحد عام فكان من عموم المقدر الثالث ان يراد بالسلطان صفاته مجازا وعلى
هذين التقديرين لا يكون مما نحن فيه ومع قيام الاحتمالين لم يتم الاحتجاج به على ما ادعاه من عموم التقديرات فيه   ويعلم مما ذكرنا في حاصل الجواب ان النزاع ليس في ان لا اكل لعدم العموم في معقولاته بل لا
نزاع في ذلك انما النزاع في ان المفعول به بل هو ضروري للفعل المتعدي حتى لو حذف في اللفظ كان
مرادا مقدرا على ما يدل عليه تعريف المشهور على ما نقله الشارح يقبل التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام
اولا بل عند الحذف كان منسيا وكان الفعل منزلا منزلة اللازم وكلاهما ياتيان في الكلام الفصيح انما
الكلام في ان الظاهر في الفعل المتعدي الذي حذف مفعوله ان مفعوله مقدر مراد ام كان الفعل منزلا منزلة
اللازم فالنزاع في الحقيقة في ان عموم المفاعيل المستفاد من لا اكل هل يقبل التخصيص ام لا بعد الا

تفاق على افادة العموم وهذا النزاع متفرع على نزاع آخر وهو ان الظاهر عند الحذف هل هو تنزيله منزلة اللازم
فلا يكون المفعول منويا حتى يقبل التجزئة ويصح التخصيص من المتكلم به او تعليقه بما هو مقدر في النية فيقبل
فدليل المصنف الدال على افادة العموم كان دليلا على المتفق عليه دون المتنازع فيه ويعلم ايضا ان النزاع في قبول
التخصيص في المفعول فيه خلاف الاتفاق اذ لا خلاف في ان المفعول فيه عند عدم الذكر ليس مقدرا مرادا فلا
يقبل التخصيص بغير من غير قرينة خارجة دالة عليه وهو خلاف المفعول به اذ عند عدم القرينة على المعنى يقدر
امر عام شامل للكل عند بعض لا تقدير شيء مثل ما في المتعلقات عند آخرين   والجواب انا لا نم ان لا اكل مطلقا
بل مقيد مطابق للمطلق اقول الظاهر انه حمل المطلق على المأخوذ بشرط الاطلاق والابهام وح لا يلائمه قوله بل مقيد
مطابق للمطلق اذ المطلق بهذا المعنى مباين للمقيد وليس مطابقا له بل انما يصح هذا على تقدير ان يراد بالمطلق
المأخوذ لا بشرط شيء فآخر كلامه لا يلائم اوله ثم المراد بقوله لا اكل مطلق ان الاكل في لا اكل مطلق توجه عليه النفي
فلا ينافي ما حققه الشارح   فان الاكل فيه نكرة صريح اقول يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان الاكل لما كان مذكورا صريحا كان
من قبيل وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد العموم في افراد المصدر فيقبل التخصيص كسائر النكرات الواقعة تحت النفي والتخصيص
في افراد المصدر في قوة التخصيص في المفاعيل وهذا بخلاف الحدث الداخل في مفهوم الفعل فانه ليس نكرة صريحة
وليس حكمه حكم النكرات الواقعة في حيز النفي واليه اشار بقوله الاكل فيه نكرة صريحا وثانيهما ان الاكل مفهوم زائد على مفهوم
المصدر الداخل في مفهوم الفعل من حيث اشتماله على معنى التنكير المستفاد من التنوين فالاكل معناه الاكل المتحقق المتشخص
معين في الواقع معلوم عند المتكلم مبهم عند السامع وقد شاع ان يعبر عن المعين بلفظ مبهم فلو فسر بالمعين قبل
واما الاكل الذي يتضمنه الفعل فهو الحقيقة من حيث هي هي من غير ملاحظة العرضية لا عموما ولا خصوصا فيعم بعض
الافراد تفسير اللفظ بما لا يحتمله فلا يقبل هذا هو صريح عبارته لكن بعض عباراته مشعر بالاول ايضا وهذا مبني على
ان المصدر الداخل في المشتقات موضوع للطبيعة من حيث هي لا للفرد المنتشر وهذا هو الحق لما صرح به صاحب المفتاح
في بحث التعريف باللام ان الاجماع واقع على ان المصادر الغير المنونة للطبيعة من حيث هي ولا فردية فيه وان الخلاف
في المنهوم في اسم الجنس هل هو الطبيعة من حيث هي او الفرد المنتشر انما هو فيما عدا المصادر الغير المنونة
وله صور احدها ان لا يأكل اقول في هذا التحرير نظر لانه ان كان تقسيما لعدم العموم فلا يصح قوله ثانيها
عمومه في الازمان وقوله ثالثها عمومه للآلة وان كان تقسيما للعموم فلا يصح قوله احدها ان لا يأكل   وربما يتوهم
ذلك اي العموم للازمان من قول الراوي كان يفعل كذا فانه يفهم منه التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف قال
الا ما في المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما التكرار فلا يفيده لغة لكنه يفيده عرفا اذ لا يقال ذلك
عند صدور الفعل مرة اقول ويؤكده ما في شرح الشرح ان التحقيق ان المفيد للاستمرار لفظ المضارع وكان
للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى واعلم ان الراوي لما كان عدلا عارفا فاذا وقع في كلامه ما يدل على التكرار يحمل به
كما هو في مثل ما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم فيحمل على العموم لكن الكلام في ان ذكره مقتضى صيغة
الفعل المثبت ثالثها عمومه للآلة قال في شرح الشرح ظاهره ان هذا ايضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت
اعني الفعل المصطلح مثل صلى ويؤكده ما قال في آخر البحث فقد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه
وليس كذلك بل المراد بالفعل ههنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح المحقق ان ينبه على هذا او
الجمهور زعموا ان المراد فعل النبي عم المقابل بقوله وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابلا للمنفي في المسئلة
السابقة وقوله بعد ذكر كالمعلوم اي في مباحث السنة من ان الفعل الواقع بيانا يحكم حكم المبين دليل على ذلك
اقول هذا وان كان دليلا على ما زعمه الجمهور لكن كلام المتن والشرح في آخر البحث حيث قال الجواب ان التعميم انما

مطلب

كان باحد ماذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه دفع النزاع صريح في ان المراد هو الفعل المصطلح اما دليل في ذكر الفعل
خاصة اي ذكرا لدليل الخاص اما ولا فكقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي واما ثانيا فلهيئة قرينة لا قول لكونه بعد اجمال
واطلاق او عموم اقول لا يخفى ما في هذه العبارة فان الكلام في دليل العموم فينبغي ان يقول لكونه بعد عموم اي با
لقياس الى الامة لان الكلام كان فيه مجمل وايضا لا طيس قوله فيتبعه في العموم وعدمه اللهم الا ان يوجد العموم وجودا
او عدما ومع هذا لا حسن جعل الاطلاق والعموم قسيما للاجمال بل ينبغي ان يقول بعد اجمال عام او مطلق نعم عام
فيتبعه في العموم وعدمه وليعرف تحقيق ذلك كيف يستقيم قوله كما لعدم في بحث السنة لانه بيان للفعل المقابل للقول
لا للفعل المصطلح على ما يعطف آنفا وايضا قوله لكونه دون ان يقول كذكره ربما يوهم ذلك وغاية ما يمكن ان يق
ان هذا ليس مثالا لما نحن فيه بل ذكر على انه نظير له فتامل لانه خلاف الظاهر علم وعد اليه لا يخفى ان الخطاء
في الاجتهاد وظن ما ليس بعام عاما او توهم ما ليس من صيغ العموم عاما لا ينافي العدالة فلو قال لانه خلاف الظا
من علم اي باللغة وضبط صح ان يكون الاول في مقابل الظن الفاسد والثاني في مقابل التوهم لكان سديدا
واعلم ان النزاع في ان يعني ليس النزاع عايدا الى تفسير لفظ العام حتى يكون لفظيا هذا لكن ظ كلام الغزالي في
المستصفى يقتضي ان النزاع في تفسير العموم حيث قال النزاع عايد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا
قال من يقول بالمفهوم قد يطلق للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات
والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي المسكوت عن المعلوفة ليس
بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص هذا كلامه ولا يخفى دلالته ظاهرا على ما ذكرنا والش لما راى ان النزاع الواقع بين العلماء
الاعيان لا يليق ان يكون لفظيا على ما مر في اول بحث العام اولا كلام الغزالي بان مراده من العام ما يقبل
التخصيص ويكون العام يجب ان يكون لفظا لا سكوتا انه يجب ان يكون ملفوظا صريحا او كان ملفوظا مقدرا
حتى ان يراد به البعض ولا يكون غير ملفوظ حتى يكون سكوتا محضا وهل يكون لازما عقليا ثبت تبعا للملزوم
لا يتجرى في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض وعند الجمهور يكون ملحوظا مقدرا يصلح ان يتجرى في الارادة فا
لنزاع حينئذ يرجع الى ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق اولا وعدم مراعاة ظ اللفظ وصحا
الجانب المعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا يرد ان فيما ذكر من التوجيه عدولا عن ظ اللفظ بلا ضرورة كلام المص
ان الحنفية قالوا انما نسب النقل الى المص اشعارا بان ما نقله غير ما في كتبهم فان حاصل ما نقله المص عنهم
على وفق الشرح انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي خصوصه فيكون المعطوف باقيا على عموم
لخصوص المعطوف عليه في الحديث المنقول لا يقتضي خصوص المعطوف وفي المحصول وغيره ان عطف ما فيه
العام على ما فيه المخصص كما يق لا يقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر هل يصح تخصيص العام فعندنا لا و
عندهم نعم وزعم كثير من الشارحين ما ذكره المص هو هذا الا ان العبارة قاصرة وانت تعلم ان هذا لا ار
تباط له بما نقله المص بل ظاهره مخالف لما نقله اذ ما نقله عن الحنفية وحكم بصحته نسبه في المحصول الى
غيرهم ونقيضه نسب اليهم كما ترى لكان بكافر الاول الحربي هذه شرطية اتفاقية عامة ويكفي ذكر في
المط ههنا وليست لزومية حتى يعترض عليه على ما في شرح الشرح فان بكافر الاول الحربي فقط البتة سواء
قدر بكافر الثاني على العموم او لم يقدر فلا معنى للملازمة فيحتاج الى ما تكلف به في الجواب بانه يحتمل ان يكون
فقط فيهما الاول دون الحربي اي لكان بكافر الاول فقط للحربي دون بكافر الثاني قال في شرح الشرح
وظ تقرير المتن والش ان عندهم للاول عام خص منه الذمي بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس واختص
الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الثاني ايضا عاما لم يخص عنه شيء الا بدليل وورد النص والاجماع على قتل المعاهد

بالذمي فاختص الحكم بالحربي اي لا يقتل ذو عهد بكافر اقول على هذا التقرير ان عموم الاول لم يكن ما ذكره بقوله
قالوا اولا منطبقا على مدعى الخصم لكن على هذا التقرير ينطبق ما ذكره بقوله وايضا لان حاصل هذا التقرير ان
عموم الاول لا يستلزم عموم الثاني عند الخصم ولا يخفى انطباق الثاني عليه غاية الانطباق واما الاول فلا
ينطبق عليه لان حاصل الاول ان المعطوف ليس بعام لان المعطوف عليه خاص فلو كان المعطوف عاما مع
خصوصيته لزم حط مرتبة المسلم عن الذمي ولا يخفى انه لا يلزم منه ان عموم المعطوف عليه لا يستلزم عموم المعطوف
بل الصواب ان يق الدليل الاول ليس لهم دليل على المقام الثالث لهم وهو ان خصوص المعطوف عليه يستلزم
خصوص المعطوف وذكر في شرح الشرح دخلا فيه اخرى وهي ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص
العام كقوله تع وبعولتهن احق بردهن لما اختص بالرجعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه اعني
قوله والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه مسئلة براسها ذكرها الآمدي
حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم اقول هذه اشارة الى
ما اورده المص وهذا ايضا يدل على انه حمل الخلافية التي في المتن على واحدة هي ما ذكره في الاحكام فيظهر
ذهوله عن التفصيل المذكور فتامل معناه بكافر فيقتضي العموم اعلم ان المستفاد من الشرح والمتن
ان ههنا ثلاث خلافيات احديها انه هل يقدر شيء ام لا والثاني ان المقدر هل هو عام حينئذ ام لا وبعبارة
اخرى هل المقدر مثل ما في المعطوف عليه وهو العام حينئذ ام لا ودليل المص ينتهض فيهما والثالث ان
خصوص المعطوف عليه من الخارج لا يوثر في خصوص المعطوف الذي هو المقدر وهذا لا يتعرض له في دليل
المص وان كان يمكن ان يستدل عليه بما هو دابه في هذا الكتاب من ان الاصل عدم تاثير خصوص المعطوف
عليه في خصوص المعطوف ثم اعلم ان الخلافية الاولى لم يكن مذكورة في الاماميين والثانية مذكورة في الاحكام
وهي التي اليها في شرح الشرح وحمل كلام المتن والشرح عليها والثالثة مذكورة في المحصول لكن على عكس ما فهم من
المتن والشرح على ما عرفت والدلائل الثلثة المنقولة عن الخصم كل منها جارية في مقام فالثالث في الاول والآخر
في الثالث والاول في الثالثة وح لا يحسن قول المص في تقرير الدليل الثاني ولكان قول الش وايضا فيلزم الا
شعار بما بانه دليل على ما دل عليه الاول وليس كذلك لو كان ذكر حقا اي كون تقييد المعطوف عليه موجبا
لتقييد المعطوف بان يقدر في المعطوف ما يقدر في المعطوف عليه من القيد فيكون دليلا من الخصم على المقام
الاول والدليل الاول لهم دليل على المقام الثالث لكن يرد على المص ان نقل دليل المخالف في المقام الثالث
من دون ان يستدل على مذهبه في هذا المقام بدليل ليس على ما ينبغي وقد يق على الاول اقول لا شك في عدم
تناوله لهم لغة واما احتمال تناوله لهم عرفا ففيه ان الاصل عدم طريان العرف على اللغة وذكر يكفي في هذا
المقام ومن ادعى فعليه الاثبات وبما قررنا يندفع ما اورده الش على الدليل الاول والثاني فتامل
والجواب ان فهم ذلك من الخطاب لهم اي لا نم ان كون الامر له والاتباع فهم من الخطاب له بالاستدلال ولا بمعونة
الدليل ولو سلم فانما فهم منه بمعونة الدليل كتوقف المامور به على معاونة الاتباع بما ذكره من المثال بخلاف
ما امر النبي صلعم من الاحكام الشرعية اقول لا يخفى ما في المنع الاول من المكابرة ثم لا حاجة في المنع الثاني الى
نفي الدليل على ما امر به النبي عم اذ لو كان ذكر فهم بالدليل كان خارجا عن محل النزاع اذ النزاع في انه لا يفهم
من نفس الخطاب من حيث انه خطاب بالمقتدى والا فهمه من الخطاب بمعونة الدليل على الاسكر بل صرح
بجوازه اولا والجواب على ما يفهم من شرح الشرح من عموم الخطاب في تحرير المسئلة حيث قال فان عم فبدليل
خارجي عمومه من جهة تناول الحكم لا ان الخطاب دال عليه ويفهم منه ولهذا قال من قياس ونص اذ ظاهر

انهما دليلا لعموم الحكم لا لانه مفهوم من نفس الخطاب كيف ولو كان كذلك لم يكن القياس وح يقول ذكر به دليل
شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لا من ذكر الخطاب وهذا اى المراد بقوله فانا نفهم بدليل الدليل على تناول
الخطاب بغير المذكور وفهم منه وقد جعل رحمه الله هذا جوابا عن المنافقة بمنع اثبات الدليل الخارجي في تحرير
المسئلة اى في الجملة وهى نفيه فيما لحن فيه اى في الاحكام الشرعية وهذا مبنى على ان المراد بهذه الصور في الشرح فقيس
جميع صور النزاع وح يتوجه النقض بقوله يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين اذ الدليل موجود فيه
ايضا وكذا جعل جوابا عن ان المنع الثاني تسليم لمدعى الخصم الا ان يقول الخصم بعموم المعز مع من له منصب الاقتداء
به مطلقا رسولا او ملكا اذ ح يبقى ثبوت الدليل الخارجي في بعض صور النزاع ويكفي لصدق ثبوت الد
ليل الخارجي في بعض المواد على ما قلنا في تحرير المسئلة من هذا العلم انه مراد الخصم في جانب ثبوت الدليل
الخارجي لا في جانب النفي وهو المراد اولا الجواب منع دلالتها اقول وايضا لو سلم فالدال على التعميم
من تلك النصوص فليس ان يدل الخطاب بصيغته وفيه النزاع لكن اذا كان مرادهم ما ذكره الشارح اندفع
ذلك الا ان الظاهر من قول الشارح في الدليل الآتي تصريحه ان النزاع كما قرره المص دليل بعد تسليم ان النزاع
كما قرره المص على ما يقتضيه جوابه عن دلائلهم لنا خلاف الاجماع اى لا ينعقد الاجماع عليها والا فعند
الحنابلة ان الحكم نعم هكذا وجهه في شرح الشرح وتبعه غيره ولا يخفى ما فيه من البعد عن اللفظ واقول لا يبعد عدم
ان يقال بالحنابلة وان ذهبوا الى عموم الحكم لمقتضى ظاهر اللفظ لكنهم يوافقون الاكثر في انه عند تحقق
العلة في سائر الامة لا يكون الحكم مشتركا فلا يعتبرون في هذه الحالة ظاهر اللفظ فتامل لكان قوله عم لابى بردة
قال في شرح الشرح ما ذكره انما وقع في اعرابي واقع اهله في نهار رمضان وليس منه انه لا يجزى احد او رد
بانه قد روى ان ذلك الاعرابي اسمه ابو بردة وليس هو المسمى بهذا الاسم المعروف واما قوله تجزيك ولا يجزى احدا
فيتقل بالمعنى اذ في شرح الحاوى ان ذلك من خصايص الاعرابي وانه يلزم عطف على ما تقدم لان ذكر ليس مما
تقدم وان كان ظ لفظ المتن مما يقتضيه معنى انه يلزم ان لا يكون له فائدة اصلية من التاسيس اذ التاكيد خلاف
الاصل وقد يقال فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظ لا قطعى مختلف فيه لا
متفق عليه كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان دفع الوهم فائدة التاكيد على ما يجيء في كلامه فح يكون تاكيدا
وقد قال ان التاكيد خلاف الاصل فتدبر وانما يدل لو دلت هذا على طريق الفرض والماهلة والا فهو
كلى حكم الكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته للكل كذا في شرح الشرح واقول يمكن ان يوجه معنى الكلام
انا نمنع دلالتها اى دلالة تلك النصوص على تعميم مثل ذكر اى الخطاب لواحد من الامة بالنسبة الى سائر الا
اعم من ان يكون ذكر التعميم بمقتضى نفس الصيغة او لا وح صح قوله وانما يدل لو دلت ولو سلم ان معناه تعميم
مثل ذكر اى صيغة بقول بمفهوم الكلام اى دلالتها على تعميم الخطاب لواحد بصيغته بالقياس الى سائر الا
الامة يتوقف على دلالة تلك النصوص على عموم كل حكم لكل مكلف وهذا لا يقتضى ان هذه الدلالة كافية فتدبر
وتخصيصه اعترض عليه في شرح الشرح بان ذكر ترخيص لضرورة العمل ونحوه لا تخصيص واجيب بان ذكر
مبنى على وجه يحكى في التيمم انه لا يجوز للكل احد لبس الحرير من حاجة والجمهور على انه يجوز للكل لحاجة ولا في
من دما اقول اراد الاتفاق من المخاصمين لا من الكل فلا ينافي ما يجيء ان في صيغة من ونحوها خلافا من البعض
في دخول النساء وذكره بانه لم يكن للعاقل بعد سماع الها قول في هذه المسئلة او لانه لم يعتد بهؤلاء مثل
هو ظاهر في دخول اى يكون حقيقة فيه فيكون تغليب المذكر على المؤنث حقيقة لغوية وقوله كما يدخل عند
التغليب معناه ان دخول النساء من قبيل الدخول في صورة التغليب احترازا عن مثل ادخال النساء في لفظ

الرجال او في لفظ النساء واشار الى ان دخول النساء من حيث كان الحكم متوجها اليه اليه لا ان يكون الحكم على المجموع
من حيث هو مجموع اقول ان اريد بظهوره في دخول النساء ظهوره بالنسبة الى تناولهما للرجال فقط فذلك مكابرة
وان اريد بظهوره بالنسبة الى النساء فقط فمم ولا ينفعهم كما عطف جبرئيل الى آخره هذا انما يتم لو ان المسلمين و
والمسلمات اذ العطف فيهما لزيادة الاهتمام والتنبيه على مزيد الخاص بخلاف الاول فان العطف فيه للتاكيد
ودفع توهم خروج النساء اذ لا نزاع في خروج انه كثيرا ما يطلق صيغة المسلمين مثلا على الرجال فقط هكذا
قالوا واقول يمكن ان يق في ذكر صلوة الوسطى بعد ذكر الصلوة تاكيد للامر بمحافظة صلوة الوسطى حيث كانت
داخلة تحت الصلوات ثم ذكرت صريحا وذلك التاكيد فيها لزيادة فضلها على سايرها وهذا اى كون العطف
للتاكيد مشترك بين المثال والممثل له لكن التاكيد فيهما لعدم خروجها عن المسلمين مثلا لو شمل الجميل وجه
الشبه الا التاكيد على انه يمكن ان يق ايضا من التاكيد في كل منهما للاهتمام بعدم خروج الوسطى والنساء
وذلك مشترك وكون الاهتمام في كل منهما من جهة اخرى لا يضر فتدبر فضعف ذكر من مطلق اى لا بخصوص
ولا في ضمن الرجال وحمله على عدم ذكرهن على الاستقلال بعيد اذ لا مجال للسكوت على عدم الذكر بالاستقلال
منهن كيف وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة اى
اطلاقها على الرجال بخصوصها لا نزاع في انه حقيقة فلا يتوهم انه حقيقة في القدر المشترك اطلاقها على
كل واحد من الرجال فقط والرجال مع النساء حقيقة من حيث كان من افراد الموضوع له لنا ان العبد
من الناس اي اقول ما ذكره لخصم من الدليل لا ينتهض في المتنازع فيه وهو دخول في عرف الشرع حيث قال
هل يتناول العبد شرعا واذا انضم اليه ان ذكر الرجال بحسب عرف الشرع كان عين المتنازع فيه ويمكن
تتميم كلام المص بان الاصل عدم وضع شرعي طار على عرف اللغة يمنع دخول العبد في الخطابات الشرعية
فح نفي قوله هل يتناول العبد شرعا ما مر والمعنى ان العبد داخل في الخطاب الشرعي وكان في كلامهم الشرح
وكونه عبدا لا يصلح مانعا اعاء اى ذكر يعني كونه عبدا لا يصلح مانعا شرعيا الذكر فبقي على مقتضى اللغة ادخله
فيه قالوا اولا اي الاظهر ان هذا الدليل ظ في العموم وعدم الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس و الد
ليل الثاني نص في العموم وهو ظ فالدليلان ليسا من جانب المفصل اى الرازى بل من جانب من قال الخطاب
الشرعي مطلقا مختص بالاحرار على ما قيل ونقله المص في المنتهى وان لم يتعرض له هنا لكن جواب المص
عن الدليل الاول حيث خص بالاستثناء لضايق العبادات ظ الانطباق على مذهب الرازي
الجواب لام حرف منافعه الى سيده عموما اقول وايضا خروج العبد لهذا الدليل ومولى وهم ما يناقض الاجماع
لا بصيغته وفيه النزاع على ما يتبادر من تحرير المسئلة او كونه واردا بلسانه لم يرد انه داخل فيما ورد
بلسانه ام لا بعد الاتفاق على دخوله فيما يدل من الاحكام بل المراد ان النزاع في دخوله في تلك الاحكام اولا
او كونه بعد ما مور ابو روده على لسانه حتى الخطاب الى الامة بظاهره مانع عنه يدل على ما ذكرنا ما ذكره
بقوله قالوا ثانيا وجوابه موجب الدخول فيه عند التركيب المفصل لا يا على ذلك اذ المتبادر من التركيب
بلفظ قل لبنى تميم افعلوا كذا وفرض كون المخاطب من بنى تميم وامثالها خروج المخاطب عنه والتبادر
امارة صورة التركيب حقيقة في خروجه عنه وان كان الاصل عدم وضع تركيبي يقتضي ذلك فتامل
قلنا الامر اعلى مرتبة من المامور هذا انما هو على مذهب المعتزلة والا فالمختار عند المص اشتراط الاستعلاء
دون العلو ولا يخفى عليك انه لو نقل السائل الكلام الى التبليغ لا يجري ذلك نعم سوف يجيء ان يق وصول
الخطاب الى المبلغ قبل دخوله الى المبلغ اليه اقول ما ذكر في الامر وفي التبليغ انما هو في الامر والتبليغ

بالقياس الى نفسه صلعم واما بالقياس الى الامة فلانه ماذكر في نفي شيء منها وايضا يتجه انه لا معنى للارسال
الا ان يق له بلغهم فمعنى التبليغ بالنسبة الى الامة غير صحيح واذا كان المراد نفي الامر والتبليغ بالقياس الى نفسه
فح العدول عنها الى الحكاية ليس على ما ينبغي لانه غير لس مختصا بالقياس الى نفسه لان الوصول الى الحاكي قبل الو
صول الى المحكي اليه وايضا من المعلوم ان النبي صلعم بالقياس اذا سمع خطابا يعمل به ولا يحتاج فيه الى حكاية
ويلفظ بالنسبة الى نفسه فح العدول عنها الى الحكاية وذكر لفظ فالصواب في الجواب ان يق انه صلعم بالقياس
الى نفسه في الخطابات الاخلم فيها ليس امرا ولا مبلغا بل عاملا لها وان خص الحكاية ها بالامة مع نحو
له في الحكم فكذا القول في التبليغ بل في الامر فلا حاجة الى العدول ثم اقول الامر باللام قد يكون لصيغة
المتكلم فينتقض الدليل بل نقول لجواز ان يكون للامر جهتان احديهما اشرف من الاخرى فبالجهة الاشرف
بامر نفسه بالجهة الاخس لمن بعدهم اى لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين في مهبط
الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يق للمعدومين يا ايها الناس واعلم
ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر
في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم وهو قريب وما ذكره المحقق من انكا
ره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون
اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا وهل فصيح شايع في الكلام يعرفه علماء البيان
وكذا الاستدلال الكل ضعيف لان وجه عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتنا
وله لفظا كذا في شرح الشرح وقيل الكلام في خطاب المشافهة والا فعدم ان الخطاب الازلي يتعلق
بالمعدوم وخطاب المشافهة ليس الا توجيه اللفظ الى الغير للافهام وظاهر انه اذا امتنع توجهه الى الجماد
فتوجهه الى المعدوم بالامتناع اجدر لكونه من الفهم ابعد فالحاصل ان المنادى فيه الناس الموجودون الحا
ضرون والمكلف بالعبادة هم وغيرهم لكون اعبدوا في معنى الاخبار او بدليل اخر فهذا امر متى عرضهم في
المنع من دخول المعذرين في خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق ا
لتغليب فان جواز انت وزيد يفعلان كذا بناء الخطاب بالنسبة على احد اقول حاصل كلامه ان ما علم ضرورة
هو عموم المخاطب والمدعى خصوص الخطاب ولا منافاة لكن ما ذكره رحمه الله واما اذا كان للموجودين
والمعدومين اما يدل على عموم نفس الخطاب ايضا وما ذكره هذا القائل من انه لا نزاع في ان الخطاب
العام يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب يسلم لعموم الخطاب ومناه لما قرره اولا ان المنادى هم الحا
ضرون اقول بل الحق في الجواب ان يق قدم ان التغليب مجازا فالخطاب لا يتناول المعدومين حقيقة و
معنى قول الشارح وانكاره مكابرة ان جواز الاطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة
اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يخفى انه على ما قررنا يظهر ان الوجه في التعبير بالذي فعلها رحمه الله هو
الاجدر دون الاول على ما اختاره رحمه الله لكن يتوجه ان ليس في هذه المسئلة زيادة فائدة والجواب انها من قبيل
ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول النساء على سبيل التغليب تناولا ظاهرا فيعمهم لا مجازا كما
فاما واجيب عنه بان ارادة التوجه على الدليل الثاني بان هذا انما يرد لو كان المستدل الزمهم بعدم توجه التكليف الى
المعدوم على عدم عموم الخطاب له ولم يكن كذلك ولا يجاب قائلون بان المعدوم مكلف لكن لا تكليف بحيث يلزم الخطاب
لا الزمهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له كما يشهد به لفظ المتن والشرح اقول على ما ذكره
ان الدفع ما في شرح الشرح لكن هذا الاستدلال لا يخلو عن شبه مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في

في قوة عموم تناوله له فتامل الجواب لا يتعين ان يكون ذلك قال في شرح الشرح فان قيل على سبيل التحقيق
الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات والمفروض انها لا يتناول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطا
بات كالاجماع او قياس حصل في هذا الزمان فدليل حجيتها من الخطابات والمقدر انها لا يتناول المعدو
مين فكيف تحتج بها قلت نجوز بان يثبت ذلك باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين
والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطابات لهم كما في قوله صلعم الجهاد ماض الى يوم القيمة لا تجتمع امتي على
الضلالة اقول الاصل في الجواب ان يق ما ذكر هو ان الخطاب بصيغة الحاضر مثل صيغة النداء وكلمة
الخطاب كالكاف والتاء ليس شاملا لغير الموجودين وهذا لا ينافي تناول الخطاب بمعنى الكلام سواء كان
مشتملا على شيء يدل على الخطاب بالمعنى المقابل للغائب والمتكلم ام لا لغير الموجودين ففي الايراد خلط بين
معنى الخطاب فتدبر لا الخصوص بمخاطب دون مخاطب الصواب كما في شرح الشرح بواحد دون واحد لان
الكلام في عموم المفعول دون الفاعل وما يق انه من قبيل الخطاب العام الذي اجرى على غير ظاهره اريد
به كل واحد وانه من قبيل قوله صلعم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام اى بعث هذه
البشارة من مجازها حيث لا يخص بمبشر دون مبشر بل كان من شانه ان يبشر بها كل من هو مامور بهذا الامر
حق المتكلم فاقول لا يخفى بعده ولفظ متعلقه اى متعلق الخطاب لا يلائمه لان المتعلق لا يطلق في الاصطلا
ح على الفاعل ووجب تناوله له في التركيب ثم عند الخصم اذ المتبادر خروج المتكلم عن الحكم الجواب منع
ان معنى العموم ذلك فان الكلي وضعي قال في شرح الشرح تحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا
مثل المال والعلم والماء قد يراد به الفرد فيكون معنى جميع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد و
قد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن ويتناول الموف
والعقود للاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد واما ما يتوهم من ان معنى
الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع او كل واحد واحد من المجموع لا من الاحاد حتى بنوا عليه ان استغرا
ق المفرد اشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص نعم قد يقوم قرينة على ان المراد بالجمع
الموف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا يبيع الرجال او نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل ربما هو ولا يحد في
الرجال فلهذا الفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل
والله يحب المحسنين او يحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لا لاحد من العباد اقول حاصل كلامه يرجع الى
دفع جواب الخصم عن دليل الاكثر بان في مسئلة الاقرار كانت البراءة الاصلية قرينة على حمل العموم على خلاف
ظاهره وهذا الخلاف ما لم يوجد فيه قرينة ولا يخفى عليك انه يوجد هذه القرينة في مثل خذ من اموالهم صدقة
اذ البراءة الاصلية تقتضي اخذ الصدقة من مجموع المال لا من كل نوع والقول بالاحتياط مشترك بين الا
قرار والاية فلا يصلح فارقا معارضا في الاية للبراءة الاصلية على ان الاحتياط لا يختص بشيء من
التفسيرين اذ بالحمل على كل نوع والارد عى الاحتياط في حق المصرف ومع الحمل على المجموع روعي الاحتياط
في حق صاحب الاموال وكذا الحال في الاقرار اقول والتحقيق انه ان اريد ان محمل الاية ما ذا فالظاهر انه
مثل الاقرار كان محمولا على اخذ الصدقة من المجموع دون كل نوع وان اريد مقتضى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة ما ذا فالظاهر انه كل واحد بمقتضى صيغة العموم وقد مر انها لكل واحد دون المجموع وهذا ظهر ان
ما ذكره الخصم ههنا في مقام الجواب غير مطابق لما السوى منه تحقيق معنى العموم فتامل الجواب ان
التعميم ابلغ اقول فيه بحث لان الابلغ ان كان مشتقا من المبالغة كما هو الظاهر فظاهر ان المبالغة انما تحقق بذكر ما

والحاصل ان النزاع اما في ان محمل الاية ما ذا
مع قطع النظر عن الامر الخارج كالقرينة
فالحق مع الاكثر او مع القرينة فالحق مع المصرف لان
محمل الاية بحسب القرينة وهو الا تيان بالمال اخذ
الصدقة من كل نوع من
دث وغيرها
سلمه الله

هو الواقع وكذا ان ينتفي من البلاغة اذ عند كون العموم واقعها كان التعبير عنه بصيغة يدل على جمعه
بيانا لاصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة شيء اقول يرجع حاصل النزاع الى انه عند ذكر صيغة العموم في مقام
المدح او الذم اذا كان العموم دخيلا في المدح او الذم فهل المتبادر منه الحمل على ان ذكر بيان للواقع او بما
لغة وقعت لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب اذ الغالب في مقام المدح او الذم ان يراد على الواقع فيذكر
العام ولم يرد عمومه فح حصل التعارض بين العلية وبين الجمعية ولا شك ان كلا منها واقع في فصيح الكلام
انما الكلام في الظهور واما قول المص لا منافاة فيكون على المتنازع فيه اذ الخصم يقول المدح او الذم يقتضي
ظاهرا غالبا ان يراد على ما هو الواقع فيذكر العام لم يرد عمومه فتامل ويتناول ما اريد به
لما كان الاستثناء على ما اختاره المص ليس داخلا في التعريف الذي اختاره وجه ليتناوله كما يتناول غيره
فيكون معنى القصر في الاول ان اللفظ كان يتناول جميع المسميات وقد اقتصر الحكم فيه على بعضها وفي الثاني ان
اللفظ الذي كان يتناول جميع المسميات في نفسه قد اقتصر دلالته على البعض خاصة فالقصر في الاول باعتبار
الحكم فقط وفي الثاني باعتبار الحكم والدلالة معا ولا يخفى ان المتبادر في التعريف ما يكون القصر باعتبار الدلالة
له فلا يرد ان المراد من المسميات جزئيات ما دل عليه العام على ما عرفت في العام والاولى انه ليس اعرف منه
لما كان في بيان الدور على ما ذكره اولا تعسف ظاهر اذ اخذ الخصوص في تعريف التخصيص ليس دوريا اذ معرفة
الخصوص غير متوقف على معرفة التخصيص قال الشارح الاولى ان يقتصر في بيان فساد التعريف انه ليس اعرف من المعرف
ثم لما التشنيع ان يقول اخذ التخصيص بمعنى تحصيل الخصوص فالخصوص جزء مفهومه والجزء اعرف من
الكل دفعه بان المراد ان كل من عرف الخصوص عرف التخصيص الذي هو عبارة عن تحصيل الخصوص وير
جع كلامه الى ما ذكره بعض المحققين بان المعتبر من تغير المشتق تغير المبدأ اذ معنى الصيغة معلوم لكل من تتبع
اللغة اي الصرف فمن عرف الخصوص عرف التخصيص لانه بمعنى تحصيل الخصوص فاذا احتاج التخصيص الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الخصوص اليه والحاصل لفظ الحصول لمناسبة تحصيل فتامل مستلزما اي جواز
التاكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء اريد قصر العام او قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين وهذا
يشكل بمثل ما رايت احدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التاكيد وبمثل اكلت الرغيف كله فانه يصح التا
كيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الاول وكانه اراد التلازم بين التاكيد بكل والتخصيص باحد التفسيرين لا
بكل منهما وح يندفع الاشكال الثاني كذا في شرح الشرح انه كذب لانه في غير الخبر فالاولى ان يقول كذب او
نداء والجواب المنع فان صدق النفي انما يفيد العموم لا مطلقا والنداء انما يلزم لو اريد من اول الامر العموم
ابدا انه كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن قوله لانه في الخبر بان كل انشاء يلزمه خبر لا محة ويلزم
كذب ذلك الخبر والمام مرارا انه لا قائل بالفصل بين الخبر وغيره لنا اي في المقام الثاني وهو انه ان
كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول واكتفى في سائر دعاويه بالاحتجاج على اصحابها على ما
نقل او جعل الامثلة التي ذكرها بحجج عليها بادعاء صحتها عرفا على ما فصلها الشارح والمص لم يتعرض لها
لظهورها ولم يقبل الا بمثله وعلم ذلك بدليل منفصل كالحس وقس عليه ما بعده فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر اقول يمكن ان يقال من قبله انه اثبت ذلك في العام الذي هو على صيغة الجمع ويثبت
فيما عداه بما هو المشهور من ان لا قائل بالفصل والجواب انه قد مر انه اذا خصص العام كان مجازا
فالجمع العام المخصص اذا كان مستعملا بالمجاز ولم يبق على جمعيته فلا يلزم بقاؤه على مقتضى صيغة الجمع على الجمعية
وهو السمعة او الاثنان فعل العامل انما قال ذكر في الجمع المخصص وتلازم الحكمين خا

لان

ظاهره

لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاتيان بما صدق عليه الجمع جاز انتهاء المخصص اليها
والا وجب انتهاؤه الى الثلثة وهذا الدليل لا يثبت الحكم المذكور في مطلق العام المخصص لكون الدليل اخص من الم
دعوى اقول فيه نظر اما اولا فلما عرفت ان المراد بالمسميات في العام والمخصص ما هو مسمياته ذكر اللفظ او ما
يشتمل عليه ذكر اللفظ ليدخل الرجال والمسلمين فان عمومها بالعياس الى الافراد لا الجماعات وح كان الواحد
من جملة المسميات بهذا المعنى فالتخصيص بمعنى قصر العام على بعض مسمياته يتناول ما اذا قصر على الواحد مثلا واما
ثانيا فلما قلنا انه لا قائل بالفصل فالدليل عام في الجمع واما ما قاله فلان الصواب ان يقول لكون الدليل اعم من
الدعوى اذ لو كان الدليل اخص من الدعوى كان دالا عليه ملزوما له ضرورة ان الاخص يدل على الاعم ويستلزمه
فلا فادح مخصوص بالاستثناء والبدل للسببية لا صلة للمخصوص فانه للمعظم اقول ويمكن ان يقال ايضا انه
ليس من صيغ العموم في شيء ولولا قوله اخر الجواب ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا لامكن جعل قوله وليس من التعميم و
المخصص في شيء اشارة الى ذلك فيكون في الكلام اشارة الى الجوابين فتامل استعماله في المعظم اول الفاظ للمعظم
الا ان يحمل الاستعارة متضمنا بمعنى الكتابة الا الاستثناء المنقطع مثل صعصم قال في شرح الشرح ظاهر كلام الشارح
وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة صعصم عرفه بحسب النحو
وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى اخر كلامه صريح فيما ذكرنا
الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من نبت عنان الفرس صرفته والمحقق
ذكر في المنفصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء اقول قول الشارح فان قلنا انه متواط في المتصل والمنفصل
امكن وحداه مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما يدل دلالة ظاهرة على ان النزاع في لفظ المستثنى اذ
ليس المراد بهذه الحدود تحديد مدلول الصيغ اذ لا يصدق عليه انه ما دل واما نفس الصيغة فلا مدخل لكونها
متواطئا في صحة تحديدها بحد واحد لان الصيغ واحدة لا تعدد انما التعدد في مدلولها فالمراد تحديد مفهوم لفظ
المستثنى الذي كان افراده صيغ المستثنى والمه صيغة الاستثناء وهو لفظ الامثلا لا تحتمل التواطئ لكونها حرفا
وكذا المركب منها ومن مدخولها لا يتصور فيه التواطئ فلا يصح قول الشارح باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مح والمخالفة
الاعم من الاخراج وعدمه ثم قال في قوله لا يعرف خلافا في صحته يورد لما ذكره الآمدي من انه اختلف العلماء في صحة
الاستثناء من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة والمالكية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون واما
اصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات اقول هذا الكلام منه رحمه الله مبني على عدم الفرق بين كون المستثنى
بعضا من المستثنى منه وكونه من جنسه وبينهما فرق لان المستثنى قد يكون من جنس المستثنى منه والاستثناء منقطع نحو جاءني
القوم الا زيدا القوم ليس فيهم زيد وقد يكون من غير جنسه والاستثناء متصل كما اذا قال لزيد علي الف درهم وفيه قيمته
نحاد دون الالف فان الاستثناء فيه متصل ولهذا لم يحط عليه الالف كاملا بل ينقص منه قيمة الثوب مع ان المستثنى ليس من جنس
المستثنى منه ظاهرا او في قول هذا الاستثناء خلاف بين الفقهاء والمختار عند اصحابنا انه فيه قيمة الثوب على ما هو الفهم
من المستثنى منه قبل والا فلا كذا قيل واقول ما ذكره في الثاني مردود بما ذكره الشارح اخر الشرح فتدبر ما دل على مخالفة
الا لسياء ووقد يطلق على المصدر وهو الاخراج او المخالفة ويعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج
ويعني اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المعبر بالتعريف ههنا كذا في شرح الشرح اقول في قوله وهو الاخراج
او المخالفة دلالة صريحة على ان النزاع في لفظ الاستثناء ان مدلوله ما ذا لا في مدلول صيغ الاستثناء لان مدلول لفظ
ليس هو المخالفة العام حتى يكون متواطئا لان هذا الكلام اشارة الى الصورة كونه متواطئا على ما مر في عبارة الشرح والمص
قوله الاستثناء يطلق على المصدر يدل على ذلك اراد بها الحروف والمراد منه لا يذهب عليك بعد ما مر من تحقيق معنى الحروف

وامتيازه عن معنى الاسم انه لا يتصور الترادف بينهما وبعض من كلمات الاستثناء اسماء فلا بد من ارتكاب طوز في لفظ
الترادف بينهما وحمله على الموافقة في اصل المعنى حتى يدخل مثل من الابتداء وكذا ينبغي حمل الحرف على معنى الكلمة حتى يعم
الكلام فلا يكون احدهما واحدا او اعلام تواطى لفظ الاستثناء وصيغه لا ينافي اشتراكه لكثرة المعانى في
مفهوم لا يكون اللفظ موضوعا له وح يمكن طرد الحد واحد مثلا اذا فرضنا ان لفظ الحيوان لم يكن موضوعا
له للمعنى الجنسى المشترك عن انواعه صح طرده لكثرة الانواع بالجنس الثاني الخامس ضرورة ان وضع اللفظ لمعنى لا يوثر في
صحة التحديد بحد واحد معقول ولعل المراد انه لا يكون لها حد واحد كان مدلول لفظ الاسماء ذكر في شرح الشرح
ينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جائني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد
المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير
على ما يناسبه من المعانى الاربعة اقول لا شك ان المراد من الاستثناء عند قوله الاستثناء يطلق لفظ الاستثناء
لا صيغ الاستثناء ضرورة ان لفظ زيد ولفظ الا زيدا ليس مدلول صيغ الاستثناء بل هو نفس صيغة مخصوصة
وذكر لان المراد ليس لفظ الصيغة بل الصيغ المخصوصة وذكر ظ من قوله ان الخلاف في صيغ الاستثناء اذا كان
المراد لفظ الاستثناء فضمير لغيره في قوله اختلف العبارات في تفسير عبارة عن لفظ فظهر منه ان التفسيرات التي ليذكر
تفسيرات للفظ الاستثناء لا للصيغة وهو الظ لان مفهوم الصيغ ليس محلا لان الصرف لما اختلف في كونه
مشتركا لفظا او معنى او حقيقة ومجازا وذكر ظ وقوله بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتها الى قوله
واما المنقطع واما المتصل يدل على ان التفسيرات المذكورة تفسير لمفهومهما اختلف فيه فاذا كان التفسير تفسيرا
لمفهوم لفظ الاسماء كان النزاع في لفظ الاستثناء فعلى ما قررنا ان كلام الشرح وشرح الشرح معا دال على
ان النزاع في لفظ الاستثناء لا في صيغه على ما صرح به اولا والعجب قوله فهو وضع انما ينطبق على مفهوم لفظ
الاستثناء لا مفهوم الصيغ لان مفهوم الصيغة ليس قوله الا بل مدلولا ولا يمكن ان يق المحدود حد لنفس
الصيغة لانه قوله بل يجب حد كل واحد منها معناه حد كل واحد من مفهوميه وفي عليه التعريف يذكره بعده
وبالجملة في كلام الشارح المحقق هاهنا اضطراب فتامل ثم قال المصنف ولا يرد الاول لان قال الشارح العلامة المراد
بقوله صيغ صيغ معينة هي ادوات الاستثناء فلا يرد عليه شيء من الايرادات الاربعة وهي الثلثة المذكورة
والآخر النقض بالغاية وكلام الغزالي يدل عليه حيث قال المراد بالصيغ ادوات الاستثناء ولا يخفى اي
النقض بالغاية يندفع بما اندفع الشارح الثالث به وذكر لان لفظ الغاية انما وضعت للانتهاء والانقطاع
ويلزمه الاخراج وليس مدلوله الاخراج بخلاف مثل لفظ الا بل هو لو كان فيهما الى هو الا انه اول الظ
ان النقض بلفظ الآية الواقعة في هذا التركيب لانه دل على ان مدلوله غير مراد بلفظ الآية لكن بسبب الا الا
خلو عليه ولا بد من هذه العناية في التعريف والا لم يصدق على حتى اصلا ويمكن دفعه بان المراد
الدلالة بسبب الوضع على ما ذكره الشارح الا التي للصيغة ليست موضوعة للاخراج بل انما يفهم فيها الاخراج
التزاما كالغاية لكن لما كان المصنف لم يفرق بين الدلالتين ولهذا قال الورود النقض بالنفي على تعريف الغزالي
لم يتوجه الشارح الى ذلك اذ بناء كلام الشارح هاهنا على الالتزام دون التحقيق ويشير اليه بقوله لانه ان اراد باخراجها
ما يدل على الاخراج ورد الغاية والحو جاء القوم لا زيد على ما تراه هذا واما النقض بالشرط الذي ذكره
فليس بوارد لان حرف الشرط داخل على غير الحال وهم الفقهاء العلماء الذين يدخلون في المراد من الثاني فلا بد
ان يراد بالمدلول ما يتناول المتضمن حتى يتناوله فتامل ولا يخفى ان هذا حسب اللفظ اي حد لفظي
للاستثناء على ما هو الظ وح يتوجه ما في شرح الشرح ان مقتضى سوق كلامه ان الاخراج هاهنا بالالفاظ المشهورة

حد لحسب اللفظ لخلاف الاخراج فانه حرف وضع له او يدل عليه وهذا غير ظ ولو سلم فعلى تقدير ان لا يراد باخواتها
ما يدل على الاخراج لا يتعين ان يراد الالفاظ المشهورة لجواز ان يراد ما وضع للاخراج اقول يمكن توجيه
ما في الشرح بان التعريف المذكور تعريف بالاسماء بالمعنى المصدري لكن قد عرفت ان الاسماء يطلق
على معان اربعة ففي هذا التعريف ينبغي ان يعرف على وجه يعم التعريف بالمعاني الاخر وظ ان التعريف المستنبط
منه الاستثناء بمعنى مجموع لفظ الا زيدا ليس الا تعريفا لفظيا اذ لا يحصل معرفة الا واخواتها منه بل فيه اشارة
الى صورة حاصلة وتميزها من بين الصور الحاصلة على ما هو شان التعريفات اللفظية بل نقول الا
سماء بالمعنى المصدري لما كان عبارة عن الاخراج المخصوص وهو الاخراج بالا واخواتها اذ الاخراج
بغيرها ليس اسماء تعريف المعاني الاضافية لا بد فيه من تعريف ما يتعلق به تلك الاضافة اذ لا يمكن تحديد
المعاني النسبية الا تحديدا اطرافها وهنا ما فيه واما الاعتراض الآخر فضعيف ظ اذ هذا الرامي للمص على ما
عرف انفا اذ لا يكفي لخروج التعريف عن كونه لفظيا مجرد تعريف الاخوات بل يجب ان يحصله تعريف مطلق
ما يخرج به وذكر ظ وان فهم منهما الاخراج في بعض التراكيب يعني فيما اذا كان المعطوف عليه متناولا للمعطوف
والمعنى متناولا للغاية اخلا ومثل جائني زيد لا عمرو ونمت البارحة حتى الصباح والظ ان هذا القيد انما هو
في العطف دون الغاية لان فهم الاخراج منها حتما كذا في شرح الشرح اقول مثل نمت البارحة حتى الصباح يعني
الا الصباح لا خفاء في ان الى لا يدل على الاخراج اصلا لان الاخراج فرع كونه داخلا وظ ان الصباح
ليس داخلا في البارحة ولم يكن داخلا في حكم الفرع حتى يخرج نعم الغاية يدل على ان حكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها
لكن مجرد ذكر لا يكفي في تحقق الاخراج فتدبر فلا نم ان الاثبات اي ليحمل هذا التركيب الا الاثبات واحد للسبعة
دون الثلثة ولا نعني اصلا لا للسبعة ولا للثلثة فلا تناقض اذ التناقض انما يكون بين الحكمين ولم يتعلق
بالسبعة الا حكم واحد وهو الاثبات ولم يتعلق حكم النفي اصلا فلا تناقض اقول ولهذا التقرير يندفع ما في
شرح الشرح انه لا معنى لسبب نفي الثلثة لان التناقض وذكر لان التناقض انما لزوم باثبات الثلثة ضمنا ونفيها
صريحا فاذا امتنع الاثبات اندفع التناقض وذكر لان التناقض لما لزم من الاثبات والنفي معا في هذا التركيب
فكما يندفع بمنع الاثبات في التركيب وكان منع الاثبات مدخل في دفعه فكذلك يندفع بمنع تحقق النفي فيه ولو
مدخل في دفعه ايضا وذكر ظ واما قوله هذا ينافي ما سيجيء ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا ان الخلاف
في عكسه فاقول في جوابه ان بناء ما سيجيء على مراعاة ظاهر اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى الظ
عند الكل وهذا الكلام تقرير وتاويل له حتى يخرج من التناقض من جهة فلا منافاة اذ الاول بالنظر الى الظ
والثاني بالنظر الى التحقيق ومآل المعنى ولو سلم ان الاول وهو ما سيجيء ايضا بالنظر الى التحقيق فيمكن الجواب
ايضا بان المراد من قوله الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا ما يتناول ان يكون النفي مستفادا من اللفظ
وغيره بان يكون اللفظ لما لم يدل على دفعه ومنافيه فيحكم البراءة الاصلية سبق العلة حملا او الجملة
في الحكم المنفي الواقع وذكر الخلاف عكسه اي الاستثناء من النفي لانه اذا خرج المستثنى من ان يدخل في
حكم النفي اليقيني الذي يستفاد من الكلام المنفي لا يلزم ثبوت الحكم المثبت فيه اذ لا دلالة للكلام عليه ولا
يكون مما اقتضاه البراءة والاصل فلم يكن مستفادا اصلا كما قيل واقول هذا انما يصح على مذهب
الحنفية على ما سيجيء واما على مذهب الجمهور ومنهم المص فالاستثناء من الاثبات نفي من حيث الدلالة بمقتضى
الوضع وكذا من النفي اثبات كذلك فالصواب في الجواب ما ذكرنا فتذكر فلا يستقيم لوجوه اي حجة قال في شرح
الشرح ظ المتن واكثر الشروح انها ستة والمحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله ولانه كان ... تعليلا

[illegible]

لعدم ارادة الاستثناء نصفها من نصفها وكانه وقع في نسخ بدون الواو واورد ما ذكر الادلتان في الملا زمة
وبطلان التالي وانما يتمايزان في دليل بطلانه جعلهما الشرح وجها واحدا لذكرها لعدم الواو وفي نسخة بل في كلا
مه اشعار لوجودها حيث قال مع انه لو اراد لكنه تحمل على معنى مع ولم تجعل عاطفة للدليل على الدليل الا
ول او جعل المعطوف عليه امرا مقدرا وهو قوله للقطع بان من قال ذلك لم يرد الاستثناء نصفها من نصفها
وانت خبير بان بناء الاول على ارجاع الضمير الى الجارية بكمالها حتى يلزم الاستثناء المستوفي وبناء الثاني
على ارجاعها الى المراد منها وهو النصف فلا يلزم شيء منهما على التعيين بل يلزم احدهما لا بعينه فالاقرب
على ما في شرح الشرح ان يرد ويقال اذا اريد بالجارية بعينها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكما
لها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد بها النصف لزم التهم اقول يمكن التوجيه بانا نختار الثاني على
ما هو الظاهر من الارجاع اذ الظاهر عدم مخالفة الضمير للمرجع في المعنى ونقول لم نجعل انه المحذور في الاول
لزوم كون الاستثناء مستوفيا بل مجرد انا نعلم ان الاستثناء النصف في هذا التركيب ليس من النصف ولكن
للخصم ان لا يساعده لان دعوى ذلك في قوة دعوى المتنازع فيه وفي مرتبته فتامل اقول يمكن دفع الوجوه الثلثة
الاول اما الاول والثاني فبارتكاب الاستخدام وارجاع الضمير الى الجارية بكمالها فلا يلزم التهم ولان
ذلك مخالف لما يقطع به واما الثالث فلان لهم ان يقولوا الكلية والجزئية عندنا انما هو بالنظر الى الظاهر كما
ان النفي والاثبات عندكم بالنظر الى الظاهر وكان قولهم الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بالنظر
الى الظاهر اذ ما من لفظ اي لفظ له اجزاء او جزئيات بدليل قوله لبعض مدلوله فلا ينتقض بلفظ الله على
ما في شرح الشرح ولا حاجة الى ما ارتكبه من التعسف لصحة الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات
ثم المراد بالنص ما لا يحتمل الغير اصلا وهم قد صرحوا بان اسماء العدد نصوص في مدلولاتها فلا يرد انها
لا تحتمل غير معانيها عند عدم القرينة وهي الاستثناء فتامل مركب من ثلثة الفاظ فلا يعرب الجزء الاول
اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلثة الفاظ بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ
مثل ابي عبد الله او لا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق
نحره والتسمية بزيد منطلق او بنت من الشعراء بأيّم وتحقق وجوز ذلك مشهوره نثر اسماء العدد من غير
اعراب وانما الكلام في التسمية بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك من غير
ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو وتجري الاعراب المستحق على حرفه
الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذكر صاحب الكشاف في بحث اسماء السور ولا خفاء
في ان عشرة الا ثلثة اذا جعلا اسما للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا على اصله منقول
عنه اذ تختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب كذا في شرح الشرح
اقول في توجيه عبارة الشرح وتطبيقه علمه ان قوله ولا يعرب الجزء الاول منه حال عن مركب وكذا قوله
وهو غير مضاف وكان المراد بكون الجزء الاول غير معرب انه لم يكن باقيا على اعرابه الاول مثلا اذ كان
محكيا عن الاعراب وملخصه انه لا يكون الجزء الاول محكيا عن الاصل على ما اشار اليه الشارح اه وعلى هذا
كان هذا دليلا واحدا وما جعله دليلين كما قيل فتعسف مع عدم دلالته اي دلالة جزء الاسم
حال كونه في الاسم وذلك لان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة
عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال واعترض
عليه الشارح العلامة بانه يمتنع عود الضمير الى الجزء اذا لم يكن الضمير حرفا ايضا اما اذا كان حرفا فيجوز

ان يعود

ان يعود الى جزء اخر له كما اذا سميت رجلا بنحو زيد ابوه قايم اقول القول بارجاع جزء من كلمة الى جزء آخر
منها تعسف ظ اذ المرجع والمرجع اليه لا بد ان يكون اسما بل هذا الكلام منه ما افاده الا زيادة الفساد
وهو ظ اقول والاصوب ان يقال بعد جعل المركب اسما حوذا كما صار الجزء الذي كان اسما ومرجعا قبل الافراد
لفظا مهملا ولا يصح ان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا قبل ذلك صار بعده لفظا مهملا لا يصلح ان يرجع
الى شيء وهو انه اخراج بعض من كل الخ اقول للقاضي ان يأول الاجماع بان المراد انه بحسب الكلية والجزئية
ولو بحسب الظ ونقول في الثاني ابطال النصوص انما يلزم حيث صارت اجزاء للكلمات وهذا مما لا اختلاف فيه
بيننا وبينكم اذ كل نص اذا صار جزء الكلمة واحدة خرج عن كونه نصا بل عن كونه لفظا دالا وان اريد انا نعلم
انه حين الاستثناء كان نصا كان مصادره لان ذلك فرع كونه اسما مستقلا وذلك محل النزاع اذ القاضي
يقول بل هو جزء كلمة واحدة فتدبر وفي قوله انا نقطع ثم نخرج كان الصواب ثم يسند الحكم الا ان يريد
ثم نخرج النسبة الى الباقي واجيب بما تقدم من جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلثة من غير
تناقض كذا في شرح الشرح واقول يمكن ان تحمل ما تقدم اشارة اليه والى ما ذكر من وجوه ابطال المذهب الثاني
معا واعلم حاصله على ما في شرح الشرح ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا او مقيدا
بالا ثلثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد انواع متناهية لا يصدق بعضها على بعض
فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل على عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي
لهذا التركيب اعني عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب
الجمهور واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون كلمة موضوعة بازائها
بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم
غيرها كما يطلق الطاير الولود على الخفاش من حيث انه من افراد هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب
القاضي للقطع بان المراد بالمفردات معانيها فيرجع المذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم
انما هو على السبعة الى احد هذين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول
مجازي للتركيب او انه يصدق عليه معناه المتبادر منه اقول تقييد العشرة باخراج الثلثة منها كتقييد الار
بعة بكونها ليس بزوج وقد عرفت في مسئلة عدم صحة التكليف بالمح ان تصور ذات الشيء مع عدم ما يلزم ذاته
لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب حقيقته واما اذا تصورنا اربعة ليس بزوج فقد تصورنا
اربعة ليست باربعة واذا لم يمكن تصور العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها فكيف يكون هذا التركيب حقيقة فيها حتى
يكون مجازا في السبعة فان تحقق المعنى الحقيقي وتصوره لازم في تحقق المجازية وان لم يلزم وجوده واستعمال
اللفظ فيه وايضا اذا كان تصور العشرة بهذا الوجه يقتضي قلب حقيقة العشرة فلم يبق حقيقة العشرة فكيف
يصح قول الشارح العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة وان العشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها مفهوم واحد و
التحقيق ان العشرة موصوفة بهذا الوصف معناه الحقيقي ام فرضي محض كالاربعة التي ليس زوجا وهذا
الامر الفرضي وان لم يمكن تصور ذاته بذاته وحقيقته فقد يمكن تصوره بوجه من الوجوه وباعتبار من الا
عتبارات وذلك يكفي لوضع التكليف التركيب له وكونه معنى حقيقيا لكن هذا وان انحل به ما ذكر ههنا الا انه
قد قدح فيما سبق فلا يجدي في دفع الالزام والعشرة التي اخرجت منها الثلثة صح انها عشرة الا انه صح ايضا انها
ليست بعشرة ايضا كالاربعة التي ليست بزوج حيث كانت اربعة وليست اربعة على ما نقلنا فانها وان لم يكن
اربعة في الواقع لكن بعد فرض كونها اربعة مفهومها مفهوم الاربعة وكان اللفظ حقيقة فيها ولهذا قالوا في تحقيق

العصيه الحقيقه ان الانسان الذي ليس بحيوان بل ليس بانسان من الافراد المفروضه للانسان وكان تناول لفظ
الانسان له في قولنا كل انسان حيوان ليس ولا حقيقة ولا مجازا وذلك ظاهر لان لفظ العشره انما وضع للعدد
المعلى الموجود في نفس الامر وهذا امر فرضي محض اخترعه الوهم فكان الاستعمال اللفظ فيه مجازا الا انا نقول بعد فرض
كونه عشره كان لفظ العشره فيه حقيقه وكان مفهومه مفهوم العشره وذلك كما اذا راى شبحا من بعيد وكان
انسانا وظنه الراى بانه فرس فاذا اطلق عليه اسم الفرس لم يكن مجازا ولكن بقي الكلام في عدم ملائمته لما سبق
فتامل جدا ثم قال في شرح الشرح وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيه المذهب الثالث
ورجوع المذهبين الاولين اليه لان التركيب سواء جعل حقيقه في المعنى الذي وقع الاستثناء اليه او مجازا لم
يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشره مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج الثلثه والا
لزم التناقض او كون العشره مجازا عن السبعه اقول على تقدير ان يستعمل العشره المقيده باخراج الثلثه على
ان يكون القيد خارجا في السبعه مجازا كان لفظ العشره في التركيب مستعملا مجازا في السبعه وهو مذهب الجمهور
وفي مختار المص كان العشره في التركيب مستعملا حقيقه في كمال معناه فكيف صح قوله رجوع المذهبين الاولين
الى المذهب الثالث الذي هو مختار المص بل رجوع مذهب القاضي اليه وعند هذا ظهر ان في قول الشارح
ومختار المص يرجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول الى المذهب الثالث فتامل وهل يصح في كتاب
الله خاصة ذهب بعض الفقهاء الى جواز انفصال المستثنى عن المستثنى منه زمانا في القرآن خاصة بناء على
ان نزول المستثنى والمستثنى منه لا يجب ان يكون دفعة بل يجوز ان يكون نزول المستثنى بعد نزول المستثنى منه
بزمان كما روي انه نزل قوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاية ولم يكن فيها الاستثناء ثم نزل قوله
غير اولي الضرر فلم يوجب التكفير معينا اقول فيه بحث لان هذا لا ينتهض على من قال لا يجب الانفصال لفظا
ولكن لحسب الاتصال نية كمن عدا ابن عباس لان تعين التكفير بناء على انه لا يجري الاستثناء الذي لم يكن في
النية فتعين التكفير بالقياس الى من لم يكن حسن الحلف في منه الاستثناء والجواب بانه على هذا ينبغي ان
لا يتعين التكفير بل يقول فليكفر اذا لم يكن الاستثناء في منه لا يجري لما ليس هذا التقرير اخر غير منطبق عليه
كلام الشارح الجواب لانه قال به مطلقا لانه ما دل الخ اقول هذا الجواب يدل على ان هذا الدليل الثالث
من جانب الخصم ممن يقول بانه لا يلزم الاتصال مطلقا وهو ما روي عن ابن عباس على ما قال عند
تحرير المذاهب ولا يتوجه على الدليل الاول لم انه لا يجوز بدله على جواز الانفصال في النية لجواز ان يكون
حين نكوله كان في عزمه ثم تلفظ به لكان ممتثلا بهذا الامر يعني ما ذكره ابن عباس بيان الحكم النازل
في هذه الاية وليس بيانا لما هو عرف اللغة في انفصال المستثنى عن المستثنى منه وعدمه وحاصله انه امر يتعلق
بالحكم الشرعي لا بالعرف اللغوي فتدبر دليله وليس الاية المشهورة في الاستدلال ان هذه الاية معنى
قوله حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين بقيد المط والا لزم ان يكون كل من العاوين
للمخلصين العادي اول منها لاخر وتقريره انهما ان تساويا ثبت استثناء المساوي وان تفاوتا ثبت استثناء
الاكثر وقال الشيخ العلامة الاحسن ما ذكره المص اذ يرد على هذا التقرير للاستدلال ان اللازم من الاية
الثانية على تقدير وجوب كون المستثنى اقل ان المخلصين اقل من العاوين ومن الاول ان العاوين اقل من
غير العاوين ولا تنافي فيه لان غير العاوين اعم من المخلصين واعترض عليه بان غير العاوين وهو من سبع
ابليس لغوي لك للصراط المستقيم المعترعنه بالمخلص ثم لا يخفى ما في تقرير الشارح حيث تابعه للمتن من الا
ستدلال اذ لا حاجة فيه الى اثبات كون كل منهما للبيان بل يكفيه اثبات جواز كون المستثنى اكثر وهو ظاهر دل

على ان

على ان الاكثر ليس بمؤمن وذلك لان معناه الحكم على اكثر الناس بعدم الايمان على انها موجبة معدولة او حكم فيها
بسلب الايمان عن الاكثر واما حملها على السلب الحكم بايمان الاكثر على الحزن فع الايجاب الكلي حتى يحتمل التساوي فيقتضي
الى ان لا يكون لذكر الاكثر فائدة ثم لا يخفى ان بعض المؤمنين بل اكثرهم غاوون فهؤلاء منضمون الى الكفار في
الغواية فالغاوي يصير اكثر بكثير كلم جايع من كلام النبي صلعم حكاية عن رب العزة مفهوم كلم ولم
ينتبه بعضهم كصاحب المرقاة دونك فاعترض بان قوله صح قطعا دعوى الصحة في محل النزاع نظرا الى ظ
الشرح حيث اورد كلاما ما يشعر بانه مفروض الوقوع وهو قوله لو قال الخ ولعل الوجه فيه الاشعار بانه داير
على الالسنة على وجه الذم بقول بعضهم لبعض على وجه الرواج والمجموع اذا كان بعضه متوقع الوقوع يكون
مفروض الوقوع وبما قررنا ظهر ان ما نسب شارح الشرح اليه من عدم تنبهه لكونه حديثا اقتداء بالجمهور الشارح
رحمه الله بري عنه فتدبر ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى ان الاستدلال بالاية والحديث لما لم ينتهض على
من يعرف نص العدد الصريح وبعده فاحتج عليهم بالاجماع لا امتنع الاتفاق عليه عادة فان قلت لا يلزم
من عدم صحة تلك العبارات في اللغة عدم كونه ظاهر الدلالة على استثناء التسعة وابقاء الواحد كقولنا جاءني
الحمر بالتنوين فلعله بعد ادفع الاتفاق عليه كالاتفاق على ان هذا التركيب يدل لعامي احمر قلت اذا قال
له علي عشرة الا عشره بنت الاقرار بالعشره وليس وجهه سوى ان هذا الاستثناء لما لم يصح عرفا عند العوافيق
له علي عشره ظاهر لم يعتبر ولم يكن الكلام الثاني نعم له فلو كان ذكر الاستثناء الخ عرضه صحيحا لغة وان كان اقرب
الى الصحيح من المستغرق لصار قوم فلعل لا اقل الى لزوم العشره وليس كذلك ولو سلم فالدليل صحيح
قد وقع هذا في المتن وفي بعض نسخ الشرح الخ ومعناه على ما في شرح الشرح انه لو سلم ان الدليل منع الاستثناء
وانه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على استثناء الاكثر فيجب استماعه وان كان خلاف الظ اقول
لا يخ اما ان يحمل قول المستدل انه انكار بعد اقرار وكان مناقضا على انه كذلك في التحقيق او على انه كذلك
في الظ فعلى الاول لا مجال للجواب الثاني بعد التسليم لانه ح ليس فيه مخالفة الظ اذ لزوم التناقض افاد القطع
ببطلانه وايضا لا يلائم قول المستدل خالفناه في الاقل وعلى الثاني لا يحسن منع كونه انكارا بعد الاقرار
اذ في كون الاستثناء في الظ كذلك مجالا لا مجال لمنعه فليتامل فيه وما ذكرنا الا انه استثناء الاكثر هذا
لا ينفي عدم جواز استثناء التساوي ولعل نفيه بانه لا قائل بالفصل بين استثناء المساوي والا
كثر وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا حاصله ان المشعر بالاضراب اختلاف الجملتين اما نوعا بان
يكون احديهما انشائية والاخرى خبرية واما اسما بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى فيه في احديهما
غيره في الاخرى واما حكما اي المحكوم به والشرط في الاختلاف في الاول لعن ان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم
الجملة الاولى والحق اعتبار هذا الاشتراط في الاختلاف الثالث الخ لما سيجي انه اذا كان الاسم الثاني ضمير
الاول واختلف الجملتان في النوع والحكم او في احديهما انعدم ظهور الاضراب ويشترط في الاختلافات
الثلثة جميعا عدم اشتراك الجملتين في الغرض كالتعظيم والاهانة وغيرهما من الاختلافات الثلثة ليس بينها
منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع الثلثة معا وقد يجتمع كل اثنين منها وتفصيل الامثلة غير خفي
على المتامل فتامل وعدم ظهور الاضراب قد عرفت ان ظهور الاضراب انما يكون باحد الاختلافات
الثلثة المشروطة كل منها بعدم كون الاسم الثاني ضمير الاول وبعدم اشتراك الجملتين في الغرض فمتى انتفى الا
ختلاف مطلقا لعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرطان اولا لان الشرط بدون المشروط لا يؤثر وكذلك
متى انتفى الشرط الاول فكان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول سواء اتحدت الجملتان نوعا وحكما او اختلفتا

فيهما او في احدهما وسواء وجد الشرط الاخر ومو عدم الاشتراك في العوض اولا لان المشروط لا يوجد بدون شرطه واما فلم يتعرض لاتحاد الجملتين اسما لامتناعه ح لانه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول كانت الجملتان متحدة فليس هما جملتان والمفروض خلافه وفيه ما مر اذ تجوزان تتحد الاسم الذي يصلح ان يكون مستثنى منه في الجملتين وكذا الحكم بمعنى المحكوم به مع مغايرة الجملتين بناء على ان ذكر الاسم المتحد فيهما غير المسند اليه و المسند اليه فيهما متغاير ان كما اذا قيل ضرب زيد بني تميم وضرب عمرو بني تميم الا بكرا فان في هذا المثال الاختلاف نوعا ولا حكما ولا اسما ولم يكن في الثاني واما الغرض فيمكن ان يختلفا فيهما بان يكون في احدهما الاهانة وفي الاخرى التاديب مثلا فامنهم من الشرح من الاقتصار على القسمين ليس بشئ فتدبر والمختار انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة فقط سواء كان ذلك الانقطاع بالاضراب اولا فالقاعدة التي اختارها المص في كون الاستثناء راجعا الى الاخيرة فقط اعم من قاعدة ابي الحسين وفي القاعدة التي كان اختارها لو رجوعه الى الجميع كان الامر بالعكس لان نقيض الاعم اخص ولو سلم فهذا يرجع اي لو سلم انه الصفا صرح بذلك في المنتهى وح يكون جوابا ثانيا عن اصل الاستدلال ويحتمل ان يراد لو سلم عدم الفرق او عدم بعدم الشرط فيكون جوابا ثانيا عن السؤال المذكور كذا في شرح الشرح اقول الوجه هو الاول واما النقض الثاني فغير مستقيم لان السائل في السؤال المذكور لم يتصد الاثبات عدم الفرق بين الاستثناء والشرط وانه اذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء ولا يتوجه عليه الا ما ذكره اولا وثانيا وبعد تسليم ذلك لا يرد عليه ان رجوعه الى الجميع ههنا للقرينة وكان خارجا عن محل النزاع بل انما يضر ذلك اصل الاستدلال لان المستدل ادعى ظهوره في الجميع بدون القرينة واما تعليقه بالسؤال المذكور بعد تسليم صحة القياس في اللغة فانه لا حاذق فليس بشئ لانه يثبت ما ادعاه فكان تسليمها تسليما لما ادعاه نعم يتوجه ان ما ادعاه واثبته ليس بمفيد في اثبات المط فذكر غير مفيد لهذا القائل بل لاصل الاستدلال نعم لو كان متعلقا باصل السؤال لينبغي تاخير قول الش فلا نسلم على الثاني عنه فتذكر سهل فتامل والجواب ان صلاحيته للجميع في شرح الشرح معناه ان المستدل لمجرد صلاحيته للجميع وان ضم اليه بعدم العود الى البعض تحكم اجيب بمنع التحكم لان القرب مرجح اقول على ما ذكره كان تسليما لورود الاعتراض على تقدير الشرح كما لا يخفى ويمكن توجيهه بان المستدل انما اثبت الحكم لمجرد الصلاحية فانه وضع الملزوم موضع لازمه فكانه قال كون العود الى البعض تحكم لا يوجب ظهوره فيه اقول ويرد على الدليل ايضا انه لا يلزم من كون العود الى البعض غير جائز للزوم التحكم العود الى الجميع بل الى الوقف ولذا فيه دليل آخر مذكور في المنهاج وهو ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وقد بينه الش المحقق في شرحه بانه لما كان كذلك في سائر المتعلقات فكان في الاستثناء ايضا كذلك قياسا عليها اقول ليس مراده انه قياس في اللغة بل انه قد علم بالاستقراء ان الحال في المتعلقات كذلك سوى ما خفي فيه فنقول الامر فيه ايضا كذلك الحاقا للفرد بالاعم الاغلب فتدبر هذه مفردات فان قلت يردها الى الجمل قلت اذا قيل على تحة و على تحة الا ستة كان الظاهر ان الاستثناء مخصوص بالثاني وكان حسوبا والمناقشة مجال فان قلت مراد المستدل ان الاستثناء بعد المفردات المتعاطفة ظ في الجميع كهذا المثال فكان بعد الجمل المتعاطفة كذلك والا لزم الاشتراك او المجاز فالمراد بهذه من الصورتين الاستثناء بعد الجمل قلت الظاهر ان المراد هذه من حيث الاستثناء بعد المفردات ولو كان المراد ما ذكرتم لم يترتب عليه ما ذكره من لزوم الاشتراك او المجاز وذلك لان هيئة تركيب الاستثناء بعد الجمل غير هيئة تركيب الاستثناء بعد المفردات فتامل لو رجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة فاذا انتفى الاول تعين الثاني والا يجد امتناع الرجوع اليه لا يوجب الاختصاص بالاخيرة والحاصل

آخر الاولى

انه ذكر

ان ذلك مبني على ابطال باقي المذهب معنى الاسان فاذا ابطل احدهما تعين الاخر قال في شرح الشرح فيهما الثلث الاول ان مبنى الكلام على ان واولئك هم الفاسقون عطف على الامر والنهي قبله وقد ذكر في اصول الحنفية ان ذلك ممتنع لان ما قبله فعله طلبه من تمام الحد خوطب بها الاحكام ومذا اسمية اخبارية لا تعلق لها بالاحكام وباطل الثاني ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس بمستقيم لان التائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عائد الى الفسق فقط الثالث انه اذا تعلق بالاخيرة فلهم كلام من ان المستثنى منه لفظ اولئك او لفظ الفاسقون او الضمير في الفاسقون اقول يمكن الجواب عن الاول بان الممتنع انما هو عطف الخبر على الانشاء فيما لا محل لها من الاعراب والجمل ههنا خبر عن المبتداء المتضمن معنى الشرط واما كون الخطاب لله للحكام وكونه من تمام الحد فلا يمتنع نسبة العطف مع الاشتراك المذكور ههنا على ما قيل واما الجواب عن الثاني فقيل هذا الاتفاق متعلق بقوله خوف او بالفسق فقط اقول الاول بعيد عن اللفظ غاية البعد واما الثاني فمع بعده ايضا لا يلائمه قوله ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك لدلالته على انه متعلق بالاخريين معا عند الخصم ايضا فتدبر واما الثالث فالتفاته الى ما قالوا انه لو كان الاستثناء من ضمير الفاسقون لم يكن متصلا لان التائب ليس بداخل في الفاسق ويمكن دفعه بان المستثناء التائب انما هو من ذوات كانت فاسقة في بعض الاوقات ومثله الاستثناء متصل فتامل والا لكان الاثبات مثبتا مثبتا وذلك مبني على ما حكي من ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو استثنى الاثنان من كل من العشرة المثبتة ومن الاربعة المنفية لزم ما ذكر وكان تناقضا وح فكان قوله وكان لغوا محذور آخر كذا قيل واقول في لزوم التناقض في الاول تامل الجواب اولا الاثم ان حكم الاول معنى اقول الظاهر ان مراده من المعنى ما يتناول الظن والظهور ليتناول العمومات واسماء العدد ويمكن ان يراد معناه الظ وبه يثبت الحكم الحكم في اسماء العدد وفي غيرها يثبت بعدم القول بالفصل يعني ان حكم الاول بكماله كان ظاهرا قبل ورود الاستثناء والاصل اثباته على ما كان بناء على الاستصحاب فيندفع الجواب الاول اللهم الا ان يقال المجموع بمنزلة كلام واحد فالحكم الاول بدون الاستثناء ليس كلاما مفيدا مستقلا واما الجواب الثاني فيندفع ان الاجماع دفع على علمه بالاول فقط الا بالنظر الى الامر الظاهر وح كان خارجا عن محل النزاع ويلزم الاشتراك ان قيل بحمل التواطؤ قلت الظ ما عرفنا على ذلك والمفروض انه لا يفيد الاثبات لا يخفى ان هذا يرد على المذهب المختار في الاستثناء ففي كلمة التوحيد اخرج الله من الاله او لا تم الحكم المنفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تع من الاله واما ثبوته تع فلا يدل عليه اذ تقرر ان في المذهب المختار لا يكون في الكلام حكمان ايجابي وسلبي بل ليس الا الايجابي في الموجبات والسلبي في السوالب وكذا الدليل الاول ورد عليه ايضا والحاصل ان المذهب المختار بعينه هو ما اختاره الخصم على ما صرح الش ولا فرق بين النفي والاثبات بحسب دلالة اللفظ بالوضع والفرق من جهة الامر الخارجي على ما بينه الش قال في شرح الشرح المشهور من كلام الشافعية ان هذا هو ان الاستثناء من الاثبات نفي وفاقا واما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الخصم انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة الا ثلثة لا ثبت شئ بحسب دلالة اللفظ لغة وانما ثبت سبعة بحسب العرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل الايمان بها من المتشرع ومن العامل معنى

الصايح لم حى ثانه طب عرف الشرع وياولون كلام اهل العربيه انه من الاثبات نفى بانه مجاز يعتبر اعنى
علم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق با
نكار الضرورياتو والاجماع اهل العربيه على انه من النفى اثبات لا يحتمل التاويل واعترض عليه
بعض المحققين فى شرح المنهاج بقوله لانم ان انكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوى انكار الضرورى
وانما يصح لو لم يثبتوا دلالة ما طب العرف وقد اثبتوه على ما اعترف به انفا والاجماع على ما ذكره ان اريد به
ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء فى قوله التاويل بما ذكرنا وان اريد اتفاقهم على ثبوت مفهوم الحقيقى بلا
تاويل فلم اقول واما التوفيق بين ما فى كتب اصحابنا وبين المذكور فى كتب الحنفيه فبان المراد بما فى كتب
الشافعيه ان الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا ان الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا اعم من ان يكون ذلك
بمقتضى دلالة اللفظ طب وضع اللغه او بملاحظة المقدمة الخارجة كالبراءة الاصلية على ما فصله المحقق
وقد اشرنا اليه فيما سلف ثم قال وحاول المحقق توفيقا بين كلامهم وكلام اهل العربيه جنبيا على ما سبق
من ان الخبر ما يدل على نسبة نفسيه لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة فى نفس الامر فان اعتبرت
دلالته على النسبة الخارجية فلا نفى ولا اثبات فى المستثنى اذ لا دلالة فى اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا
لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسيه فنفى الاستثناء سواء كان من النفى او الاثبات دلالة
على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسى الثابت فى الصدر جمعا بين الادلة فان قيل
كما ان المخالفة فى النسبة النفسيه هى عدم الحكم فكذلك فى الخارجية هى عدم الحكم الخارجى وقد ذكر ان
فى الاستثناء اعلاما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم جزما فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الا
علام بعدم التعرض للشيء ليس اعلاما بعدم ذلك الشيء وعدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكرى او
النفسى لا الخارجى واعلم ان ضمر منهما وفهما للنفى والاثبات وضمر فيهما للنسبة البينة وضمر مدلوله
للحمل بتاويل الكلام او الخبر وضمر له وعنه للمدلول الذى هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر
تفسير النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التى هى الذكر الحكمى ثم انهما لحظ وهو ان ما ذكر لا يتاتى فيما
هو العمدة فى ماخذ الاحكام اعنى الانشاء لعدم دلالتها على النسبة الخارجية فيلزم الا يكون زيد فى
مثل اكرم الناس الا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف اقول يمكن
الجواب عن البحث الذى ذكره بوجهين احدهما ان اللازم منه ان يكون زيد فى هذا المثال محكوما عليه
بعدم ايجاب اكرامه معنى الايجاب لانه عمل الايجاب للاكرام له اصلا والمراد بكونه مسكوتا عنه ان لا يكون
محكوما عليه بالاكرام ولا بعدمه مطلقا على ان السكوت وعدم التعرض انما ذكره فى النسبة الخارجية
دون النفسيه وهى لا تتحقق فى النسبة الخارجية وثانيهما ان هذا الحكم وهو كونه مما يتعلق به الحكم الا
نجالى لازم لانه مدلول اللفظ وكان مقصودا للمتكلم فى الدلالة الملفظيه فعدم ايجاب اكرام زيد لازم
من الكلام واما مدلول الكلام فهو ايجاب اكرام من عدا زيدا واعلام ان زيدا لم يقصد تعلق الايجاب
الاكرام بالنسبة اليه نعم يلزم من عدم قصد تعلق الايجاب باكرام عدم ايجاب اكرامه وقول المحقق وهم يقولون
به فيهما ليس المراد ان ذلك اى عدم الحكم النفسى مقصود من اللفظ فتامل نعم بين الاثبات والنفى فرق
من جهة الحكم قال فى شرح الشرح ليس على ما ينبغى لان السكوت عن النفى قد يستلزم الاثبات بحكم
الاباحة الاصليه فيحمل لا يحالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على
ما كان عليه من الاثبات او النفى من غير فرق وقد قيل لتوجيه الكلام ان المراد ان الاصل فى المستثنى

خلوه وبعده عن الحكم الاثباتى الذى تعلق بالمستثنى منه اذ الاصل فى الممكنات العدم ما لم يوجد لها دليل فهنا
لم يوجد فى المستثنى دليل ثبوت الحكم اقول لحمل كلام الشرح على ما ذكر بعد غاية البعد ولا مناسبة بين البراءة
الاصليه وبين كون الاصل فى الممكنات هو العدم على ان ما ذكر من كون الاصل الاباحة الاصلية دون
الحرمة يعارض ما ذكره من كون الاصل فى الممكنات هو العدم كلم الوجد على عرف الشرع قد نقل عن الشيخ
ان هذا يندفع ما تمسك به الامام الرازى من ان المعتبر فى كلمة الشهادة لو كان الموجود لم يلزم عدم امكان
اله سوى الله ولو كان الممكن لم يلزم وجوده مع هذا وفى كتب الحنفيه ان دلالة كلمة الشهادة على وجوده مع بالكمال لانه
لانه لما ذكر الاله ثم استثنى الله منه ثم حكم على الباقى بالنفى كان ذكره اشاره الى ان الحكم فى المستثنى خلاف حكم
الصدر والا لما اخرجه عنه فان الحارث فى عدد لا صلوة الا بطهور فيقطع فان كل صلوة بطهور
قال فى شرح الشرح الاعتراض على الاول انه ان اريد الحصول الشرعى فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد
بخروه من الشرائط فلا يصح وان اريد ان الصلوة الحصول الحسى فلا معنى للالتباس لان كل صلوة فهى حاصلة
قطعا سواء كانت بطهور او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور ليس بصلوة صحيح فكذا بدون سائر
الشرائط وعلى الثانى انه اذا كان العدد لا صلوة يثبت بوجه الا بهذا الوجه يلزم الثبوت بهذا الوجه البتة
ليكون اثباتا والا يكون مرددا بين النفى والاثبات ولا بعده تحقق الثبوت فى لا وجه يعتبر فى الصلوة
الا الاقتران بالطهور لانه كلام اخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن اصل الاستدلال
انا لا نم ان قولنا لا صلوة بطهور يقتضى صحة كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى الا صحة صلوة بطهور
فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالطهور فى الجملة وما يقال من انا اذا قلنا بصحة
الصلوة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا اجالس
الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لان الاول لم او مبنى على
الثانى والثانى مختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع اقول الكلام بعد
محل نظر وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام لم يدل الا على ان الصلوة لم تحصل حصولا شرعيا الا بالطهور
واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها تحصل بالطهور ولو وجيا فلا دلالة للفظ عليه و
الحاصل ان هذا التركيب يعارف الشائع فى افادة معنى اشتراط المستثنى فى حصول المستثنى منه وهو ان عند
عدمه ينعدم المشروط واما انه يوجد معه فى الجملة فلا دلالة للفظ عليه مثلا اذا فرض ان لا تحصل الصلوة و
لا الطهور وكذا العلم والحيوة صدق ان لا صلوة الا بطهور ولا علم الا بحيوة على ما هو شان الشرط وقد
اعترف بذلك رحمه الله حيث قال مقدما على ما نقلناه كلاما هذه العبارة لا خفاء فى ان مثل لا صلوة الا
بطهور ولا نكاح الا بولى ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل على ان
المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفى اثباتا
للزم الثبوت معه البتة انتهى وكذا فى الصدر الاخر لا يدل الكلام على ان الصلوة يثبت بوجه اقترانها
بالطهور وفقا ما بل يصح الكلام ولو لم يثبت الصلوة بهذا الوجه اصلا اللهم الا ان يجعل القضية الموجبة
المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا فعلية والاولى ان يقدر المتعلق فعل الصحة والامكان دون الحصول
والثبوت والقضية الموجبة اللازمة صادقة دائما لا ينافى الممكنة الضرورية لازم اذ يمكن ان يكون تحقق
شيء مشروطا باخر يعنى انه يمتنع ان يحصل بدونه لكن لا يكون فى نفسه ممكن الحصول لانا نقول كل ما
يفتقر فى وجوده الى شيء اخر كان معلولا وكل معلول ممكن ذاتى ضرورة ان الواجب بالذات والممتنع بالذات

اراد بالصحة الامكان ولهذا ارد فهابه على ان
حيعونه نفى ... ... وجب تخصيص الصلوة
بالمعتبر ... ... لو قدر الصحة الشرعية
فى هذا المثال يصح بدون تخصيص الصلوة
منه ... مد ظله

لا يصير معلولا اقول بقي شي وهو ان امكان تحقق المشروط في نفسه انما يستفاد من الدليل الذي ذكرت آنفا
او من مثله والكلام في ان اللفظ يدل عليه فالقائل بقولنا لا يتقدم الفعل الاول الا بعلم الواجب يتصور
معنى هذا الكلام ويصدق به مع انه لا يخطر بباله امكان الفعل الاول بل لو علم ذلك فانما يعلم من دليل فا
دخ فتدبر اقول ويمكن ان يق القضية الموجبة اللازمة يلتزم انما في قوة الشرطية دون الحملية كان السالبة الا
زمة انما فاكذلك في قولنا لا علم الا بالطبوت كان اللازم انتفاء وهو انه لو لم يكن الطبوت لم يكن العلم والموجبة
اللازمة عند عدم الطبيعة هي انه لو كان الطبوت كان العلم لا على انها موجبة كلية حتى يكذب بل على انها موجبة جزئية
لزومية ح لا مجال للنزاع في صحتها وصدقها وعلى هذا فقس الامثلة الباقية   وانما الاشكال يعني ما ذكرنا
من التقديرين ظهر صحة كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلوة بطهور حاصلة وكلام ان الطهور معتبر في ثبوت
الصلوة واما الاشكال في المعنى العام الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام
ولا تعلق له بجواب الاستدلال ومراد المص ان التقدير الاول لا اشكال فيه اصلا والتقدير الثاني لا اشكال
فيه ايض من جانب الاثبات حيث افاد ان اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا
التقدير في جانب النفي حيث كان الاستثناء مفرغا مقيدا بنفي جميع المشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما
زيد الا قائم واما ما توهم الشارح المحقق من انه على التقدير الاول ايض الاستثناء مفرغ فليس بمستقيم لان المستثنى
منه مذكور وهو النكرة المنفية والا صلوة بطهور رفع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما في لا اله الا
الله كذا في شرح الشرح وقيل في الجواب عن قبل الشارح انه ما جعل المستثنى منه في التقدير الاول هو النكرة المنفية
التي هي اسم لا بل خبرها المقدر الذي هو حاصل على ما صرح به اولا حيث قال مستثنى من حاصلة خبرا للا صلوة
وانما جعله كذلك لتصريح المص اخر البحث بان الاستثناء مفرغ وانما يكون مفرغا اذا كان مستثنى من مقدر اقول
جعله مستثنى من حاصلة التي هي الخبر دون النكرة المنفية التي هي الاسم مع انه متعين لاختلال نظم الكلام كما
لا يخفى على من له فطرة سليمة لا يوافق ما في الشرح حيث قال فيقدر فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا
اذ لو كان الاستثناء من حاصلة لقال فان كل صلوة صلوة حاصلة لطهوره واما ما ذكره الشارح فالحق في
تغييره ما في شرح الشرح وهو ان المراد ان الحكم الذي اخرج منه المستثنى هو ذلك وكذا المراد من قوله مستثنى
من يثبت بوجه في التقدير الثاني اذ لا يمكن ان يكون المعنى ان يثبت الذي هو الفعل مستثنى منه وما اعتذر به
عن قبل الشارح انه اسمى بالمص حيث صرح بكونه مفرغا فلا يكون مرويا اذ يمكن توجيه كلام المص بانه انما قال ذلك
على احد التقديرين على ما اشار اليه شارح الشرح هذا ويستفاد من كلام هذا القائل توجيه اخر للشرح وهو
انه لم يتعرض للاشكال في جانب النفي الا في التقدير الثاني ولا يخفى ما فيه فان قول الشارح وهو ان لا يكون الصلوة
بلا طهور صلوة اشارة الى التقدير الاول كما ان قوله وان لا يثبت بوجه لها اشارة الى التقدير الثاني
فتامل اقول الوجه في توجيه الشرح ان يق ليس مراده ان الاستثناء مفرغ على التقديرين بل مراده انه يرد
ههنا اشكال من جهة عموم المستثنى منه على التقديرين وذلك مثل في المستثنيات المفرغة من جهة عموم
المنفي على ما هو المشهور ولا اختصاص له بهذا الموضع وعلى هذا فلا دلالة للكلام على ان في كل واحد
من التقديرين بل ولا في احدهما كان الاستثناء مفرغا وعلى هذا كان الاشكال في التقدير الاول ليس
بعينه مثل الاشكال في ما زيد الا عالما بل كان نظيرا له وهذا بناء على ان يجعل الصلوة اعم من الصحيحة
وغيرها ولو اختصت بالصحيحة لا يندفع بهذا وجه اخر لدفعه ولا بد من حمل كلامه على هذا او لا فكيف
يتصور مثل هذا الغلط من مثله اقول وههنا كلام اخر وهو ان في التقدير الاول وان لم يكن الاستثناء

انه يكون

منوعا

مفرغا ظاهرا لكن عند المحقق والمدقق يظهر كونه مفرغا بيان ذلك انه اذا قيل لا صلوة حاصلة الا صلوة
بطهور فليس المستثنى هو الصلوة بالذات بل هو قيده وهو التلبس بالطهور واذا كان كذلك كان المستثنى
منه ايضا عند المحقق ما كان مضادا فاعله وهو التلبس بشيء مثلا فيرجع الكلام الى انه لا تحصل الصلوة الا
متلبسا بالطهور فعند التقدير كان الكلام هكذا لا تحصل الصلوة متلبسا بشيء الا بالطهور فالشارح المحقق
نظر الى مآل المعنى وحقيقته لا الى ظاهر الكلام على ما يقتضيه نظر الدقيق وفكره العميق فحكم بكونه
مفرغا يظهر صحة ما قررنا من قول القائل ما زيد حاصلا الا زيد الكاتب اذ ظاهر المستثنى منه ليس هو زيد
وكذا المستثنى بل يرجع المعنى الى قولنا ليس زيد حاصلا على صفة الا صفة الكتابة فتامل وعند هذا التوجيه
يظهر ايضا ان الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا عند المحقق وكان الاشكال بعينه مثل الاشكال في مثل
ما زيد الا عالم قوله ولا يلزم ان يوجد عنده اقول الظاهر ان القيد الثاني لاخراج السبب ولا حاجة اليه لانه
خرج بالاول بناء على جواز تعدد الاسباب بشيء واحد ولو توقف على ما ادام بتعدد نعم لو المراد علام
الرجوع الوجود بدونه لنوعه حتى يتناول الشرط السبب بالسلب اللهم الا ان يق انتقض بالقدر المشترك بين
الاسباب لولا هذا القيد فهذا القيد لاخراج ذلك فتامل واعلم انه لو اريد بالمشروط الشيء دون مفهوم
المشروط على ما حققه الشارح لدفع الدور لصدق التعريف على العلة المادية والغائية وكذا يصدق على
المسبب بالقياس الى سببه اذ لا يوجد السبب بدون المسبب ولا يلزم ان يوجد السبب المعين عند و
جوده لجواز وجوده بسبب اخر وكذا الصدق على اللازم الاعم الذي لم يكن بينه وبين ملزومه علاقة التقدم
والتاخر الذاتي اللهم الا ان يراد بعدم وجوده بدونه ان يكون متاخرا عنه بالذات فيندفع النقض بالعلة
بالاخيرين ويمكن التزام كون الغائية شرطا في هذا الاصطلاح لكن بقي الكلام في العلة المادية والتزام كونها شرطا
بعيد لانهم جعلوا مقابلا للجزء والركن فيق للصلوة اجزاء واركان ولها شرائط   وقد يجاب عن الاول
اقول ويمكن الجواب عنه بان الشرط ههنا ليس بالمعنى المصدري الذي اشتق منه المشروط مع لو قال انه توقف الشيء
بما يساويه في الخفاء لكان له وجه ثم لا يخفى ان النقض الثاني انما يرد لو لم يرد بالمشروط مفهومه الظاهر
لو اريد بذلك حتى يرد النقض الاول لم يرد اذ المتبادر من كون المشروط لم يوجد بدونه ان يكون ذلك مشروطا
بالنسبة اليه وجزء السبب ليس المسبب مشروطا به لكن ح لا حاجة الى بواقي القيود فتدبر بل لا يصح اذ موقوفه
كون شيء مشروطا باخر لم يعلم معناه بعد ولم يكن مما يعرف كونه مسببا له اولا كما ان جزء السبب قد لا يوجد
المسبب بدونه اما فاق في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدي
اقول يمكن الجواب بان المراد مما لا يوجد الشيء بدونه انه لا يوجد بدونه مطلقا اي لا يقتضي نوع ذلك ان
لا يوجد الشيء بدونه وهذا في الشرط صحيح دون جزء السبب المتحد اذ عدم وجود المسبب بدونه انما هو بالنظر
الى خصوص المادة لا مطلقا وان قلت كما يتعدد السبب يتعدد الشرط فما وجه قولهم لا يوجد الشيء بدون
الشرط ويوجد بدون السبب بان يوجد من غيره قلت عند التعدد كان الشرط بالحقيقة هو القدر المشترك
بين الجميع اذ يعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحا ان لا يمكن تحقق الشيء المشروط بدونه واما عند تعدد
السبب فيحكم بان كل واحد منها سبب اذ المعتبر في كون الشيء سببا اصطلاحا ليس الا استلزام وجوده
لوجود مسببه ولا يخفى ان كل واحد معين من هذه كذلك والسر في ذلك ما تقرر عند ارباب المعقول ان
فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد اذ لا يعقل بتقييض عن ان يكون تحصيل الفاعل دون
معلوله بخلاف الشرط وذلك كان الفعل يقتضي ان يكون بعد الوجود معه وما لم يقتض ان يكون

بحث التخصيص بالشرط



ههنا

غير مفيد الوجود للمعلول الموجود موجودا كعدم المانع ففي صورة التعدد كان كل منها يصلح للفاعلية بعينه ولهذا جعلوا الصورة الجسمية مع هيها شريكة لفاعل الهيولى وشرطا لها وجعلوا فاعلها شخص المفارق فتامل فيخرج جزء السبب قال في شرح الشرح لكنه يشكل بنفس المسبب ضرورة توقف تاثر الشيء على تحقق ذاته ولا خفاء في انه مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري اقول المتبادر من توقف الشيء على شيء ان يكون متاخرا عنه بالذات ولهذا فسر ارباب المعقول في العلة بالمعنى الاعم بما يتوقف عليه الشيء وتاخر الشيء على نفسه ضروري البطلان ولو سلم انه بمعنى الاستلزام فلا خفاء في ان المتبادر من استلزام الشيء الشيء ان يكونا متغايرين فبعد حمل الكلام على ما هو المتبادر منه توجه النقض فتامل ويندفع بان المتبادر كونه مغايرا للموثر اذ المخرج الى السبب هو الحدوث اقول لو كان كذلك وكان للواجب صفات زايدة قديمة مستغنية عن الموثر مطلقا حتى على الذات فيلزم اما كونها واجب الوجود فيتعدد الواجب بالذات او كونها ممكنا مستغنيا عن المؤثر وح يلزم انسداد باب اثبات الصانع فتامل لا على جهة السبب اقول فيه نظر اذ قد ينتفي المسبب بانتفاء الشرط مع بقاء ذات السبب فيلزم اما القول بان نفي الشيء بسبب لتعميم في حد الشرط عن التعريف واما القول بوقوع شيء بدون السبب هف ولعل المراد بنفي السببية نفي سببيه ذلك الشيء الذي يستلزم عدمه نفي امر لا نفي سببية الشيء للمنفي انما دخلت عليه اذ هو الشرط ايه اقول انما دخلت عليه ان في اللغة في المتعارف ما يستلزم وجوده وجود شيء آخر هو الجزء ولا يكون نفيه مستلزما لنفي ذلك الشيء الآخر فلا يصدق عليه تعريف الشرط ولهذا لم ينتج في القياس الاستثنائي المتصل الا وضع المقدم ونفي التالي على ما مر ولو كان المقدم شرطا بهذا المعنى والجزء مشروطا لم يكن الامر كذلك بل يجب عكس هذا لان نفي الشرط مستلزم لنفي المشروط ووجوده غير مستلزم لوجوده ووجود المشروط وهو مستلزم لوجود الشرط وعدمه غير مستلزم لعدمه فتسميه مدخول ان شرطا ليس بهذا الاصطلاح بل انما ذلك اصطلاح النحو لكنه يقرب من المسامحة بان يكون المراد من الشرط مدلوله ومسماه فهنا خلط بين الاصطلاحين وقول الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا وقوله وقد يستعمل في شرط بالسبب صريح في ان المراد بالشرط اللغوي هو الجملة او الكلام الذي كان من قبيل اللفظ وظاهر ان الشرط المذكور الحدود ليس كذلك فتقسيم الشرط الى الثلثة ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل المقسم ما يسمى شرطا في الجملة فتامل لخرج ما لولاه هو اي ما لولاه لا يحصل شرطا لدخل لغة وذلك لانه على هذا التعريف كان السبب ايضا فلا يخرج فتدبر واطلاق كل مدخولها يعرف بالعرف والا فمقتضى كون الشرط احد الامرين وكون الجزء ايضا احد الامرين لا على التعيين ليس طلق طلاق احديهما المعينة التي دخلت وفي هذا المقال رد لكونه لما في المنهاج حيث اختص تعدد الشرط والجزاء في صورة يكون ذكر بالواو ثم لا يخفى ما في القول الثالث من التحكم حيث جعل الشرط والجزاء لاحدهما مع عدم الاختلاف في اللفظ والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل اقول التحقيق يقتضي ان يكون المقدم جزاء حقيقة اذ لا يخفى على من راجع وجدانه لو قال اكرمك ان دخلت الدار لم يعد رفي النية اكرمك مرة اخرى ولم يكن في نفسه تعلق الشرط باكرمك المقدر بل هذا الملفوظ وما ذهب اليه علماء البصرة من تقدير جملة اخرى هي الجزاء فليس الا لمجرد رعاية جانب اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان يجعل اللفظ تابعا للمعنى دون العكس واذ لا يكفي لصدارة كلمة الشرط وموضعها صدر الجملة التي هي الشرط نظير ذكرها قالوا في صورة تقدم الفاعل مثل زيد قام ان في قام ضميرا مستترا هو فاعل لقام رعاية لكون الفاعل واجب التقدم ولو جبران يكون اذ لا يفهم

من زيد قام الا ما يفهم من قام زيد ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتاخير وينبغي ان يعلم ان العرب الذي لم يسمع قواعد النحو لم يفرق بينهما في المعنى ولم يفهم من زيد قام معنى زيد مرة اخرى والحق ههنا مع علماء الكوفة حيث جعلوا زيدا المقدم فاعل للفعل ولم يجعلوا بعده ضميرا فتامل مثل طور التخصيص بالعقل ثم بعد الحس من المخصصات المنفصلة وقد جعلوها ثلثة العقل والحس والدليل السمعي لان الحاكم مطلقا هو العقل والحس آلة وقد مثلوا له بقوله واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر مع انه يعلم حسا انها لم تؤت هذه الاشياء والحق انه يصلح في التركيب للجميع الا لغة لما كان مقتضى ظاهر الجواب الذي في المتن ان صحة التركيب لم يصح ارادة العموم من جهة اللغة وانما يصح ذكر هذا لا لمراد وليس كذلك اذ صحة التركيب لم يصح ارادة العموم من جهة اللغة وانما يصح ذكر لئلا يلزم الكذب والظاهر بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالحمل على انه مخصص انما هو العقل دون اللغة وذكر هذا والحق انه يصلح الخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام في شرح الشرح ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا واما اذا كان متراخيا فنسخ في قدر ما تناوله حتى يكون العام قطعيا فيما بقي لا ظنيا كالعام الذي خص منه البعض ثم انه لم يتبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر في المحصول انه يجب ان يكون الخاص مخصصا للعام وفي اصول الحنفية ان حكم المقارنة والجهل هو بالتاريخ واحد وهو حكم ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناوله لكن لا يخفى ان المقارنة بمعنى المعية انما تتصور في فعل خاص النبي صلعم مع قول عام وقد وقع كذا في شرح الشرح وههنا ابحاث الاول ان الاحتجاج بالآيتين وانما على الشافعي مطلقا فقط واما على القائلين بالتفصيل فانما يكون لو كانت آية الحمل بعد آية التوفي في النزول وكذا الكلام في الآيتين الاخريين واما ان التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع ان الاصل عدم الغير الثاني انه ان اريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله لكن اثر ذلك النزاع انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظني سواء يلحقه نسخ او تخصيص ام لم يلحقه الثالث ان ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض ادلة الشافعية ان المخصص قد يكون خاصا البتة وليس كذلك فان اولات الاحمال اسم عام نعم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا لبعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون قطعيا عند الشافعية فلم يتم الاستدلال الثاني انتهى اقول اما البحث الاول فمسوح اذا اراد المصنف بهذا الدليل رد مذهب المفصل ايضا وربما انه ذكر بان اوليهما في سورة الطلاق وثانيهما في سورة البقرة وقد روي عن عبد الله بن مسعود انه قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة واما في الآيتين الاخريين فلما روى صاحب الكشاف ان سورة المائدة ثابتة كلها فيها منسوخ اتفاقا ولو كانت الاولى متقدمة كانت منسوخة على مذهب المفصلين لكن في عبارته بعد والصواب ان يقول انما يتم لو كانت آية التوفي بعد آية الحمل في النزول وقد وقع في بعض النسخ هكذا لو كانت السورة التي فيها آية التوفي قبلها بعد آية الحمل وح لا غبار وذلك لان بين الآيتين وان كان عموم من وجه لكن في الكتاب جعل آية الحمل مخصصا لآية التوفي فانه التوفي ماخوذة على انها عامة واما البحث الثاني فاقول في جوابه الا دلالة عليه ان التخصيص اولى من النسخ لما يجيء من الوجهين وعند هذا ظهر حال احتجاج الحنفية على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناوله واما البحث الثالث فاقول في جوابه المراد بالخاص ما يكون

مزاد

ايضا

اى الشرع عنه

خاصا بالقياس الى ذكر العام وان كان فى نفسه عاما بل وان كان له جهة عموم بالقياس الى ذكر العام لكن
المعتبر جهة خصوصه كما فيما نحن فيه على ما اشرنا آنفا و ح نقول الكلام فيما اذا كان الخاص مخالفا للعام
فى الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافقا الخاص والعام فى الحكم فيجىء انه لا تخصيص العام عند
المص والجمهور فاذا قيل اكرم الناس بعد قوله لا يكرم الجهال فاذا عمل بالعام ابطل حكم الخاص مطلقا
بحيث لا يتناول فردا اصلا وظاهر دلالة الخاص كان عاما فى فرضنا كهذا المثال على ثبوت الحكم بفردها
فى الجملة قطعى ثم نحمل التخصيص بان يكون الحكم بعدم الاكرام مقصورا على البعض واما انه ثابت لكل بعض
الجهال قطعى واذا عمل بالخاص يبطل عموم العام ودلالته على العموم ظاهرى لا قطعى فهذا فى صورة يكون
الخاص اخص مطلقا من العام وفى صورة ان يكون خاصا من وجه كما فى الايتين نقول لا قائل بالفصل
وقد اجيب عن الثالث بان نعنى كون الخاص قطعيا والعام محتملا ان الالفاظ الخاصة لم تختلف فى كونها موضوعة
للخصوص والالفاظ العامة اختلفت فى كونها موضوعة للخصوص او للعموم على ما عرفت واقول هذا التوجيه مع بعده
عن اللفظ وذلك لان القاطع والمحتمل نحملهما على ما ذكره بحر معه هو دينهم بحر تمام لان الخاص فيما نحن فيه فرض
انه عام ايضا وكان من الالفاظ العامة التى اختلفت فى كونها موضوعة للعموم الذى معناهما على ان بجرد ذلك
الرجح وهو كون احد اللفظين لا يختلف فى معناه الموضوع له المراد واللفظ الآخر يختلف فيه مع ان الحق ان المعنى
المراد هو المعنى الظاهر من اللفظ الذى كان اللفظ حقيقة فيه مع ان الحق لا يصير سببا لان يعمل به دون الآخر
فتامل . الجواب ان خصوصية زيد اقول هذا الدليل من قبل القائل بان العام بعد الخاص ناسخ له وليس
الخاص مخصصا له واما الخاص بعد العام فمخصص له اتفاقا معنا وليصرح بذلك عند قوله وكلاهما كما
لو تاخر الخاص الذى الى قوله بل يجزم بالتخصيص واشار اليه فى شرح الشرح ايضا و ح نقول انه منقوض بما اذا
تاخر الخاص فانكم اذا قلت لا تعمل الحركين كان بمنزلة ان يقول لا تعمل زيدا فاذا قلت بعده اعمل زيدا
كان نسخا والجواب الجواب . لان التخصيص اولى من النسخ اقول يستفاد منه دليل مستقل على المذهب المختار
وذلك بان يقال لو لم يخصص العام بالخاص وقدم العام واخر كان العام ناسخا للخاص فى صورة تاخر العام او كان الخاص
ناسخا للعام فى صورة تقدم العام والتخصيص اولى من النسخ لوجهين فوجب المصير اليه كما كان مخالفا لقوله ليس
للناس فان قلت لا يخفى ان ذلك لا يدل على حصر المبين فى الرسول صلعم فلا ينافى كون الكتاب مبينا ومخصصا
له ايضا فالجواب انه يفهم منه كون علم مبينا لجميع ما نزل فى الكتاب على ما يدل عليه اسم الموصول فلو كان
الكتاب ايضا مبينا لزم تبيين المبين وهو تحصيل الحاصل . فان الجمع بين الادلة ولو بوجه ما اولى من ذم
اولى من ابطال البعض اقول يستفاد منه دليل على حدة على المذهب المختار فان القول بكون الخاص
مخصصا للعام ابطال للعام من وجه العموم لا مطلقا والقول بكون العام فى صورة تاخر العام ناسخا
للخاص ابطال للخاص بالكلية والجمع بينهما اذا امكن اولى من الغاء احدهما بالكلية واعلم ان الوجه الثالث الدليل
المخالف يدل على ان الكتاب لا يصلح مخصصا مطلقا والباقيه على ان العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص له ثم
لا يعرض فى الشرح للدليل الثالث للمخالف الواقع فى المتن وهو ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون معه
ما عليه وهذا الدليل ايضا من قبل القائل بان العام بعد الخاص ناسخ له ولا يكون مخصصا به والجواب ان
هذا استبعاد اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وبحمله ما سبق من انه
بعدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا . والاستدلال بقوله بيانا لا يخفى ان الاستدلال بقوله بيانا
لا يمكن ان يكون من جانب المص بل انما يكون من جانب الخصم و ح لا يلائم جعله قسيما للسنة بل الاصوب

ان يقول بدله والاستدلال بقوله لتبين للناس لكون دليلا آخر من جانب المص . وبه قال الائمة الاربعة قيل
وهذا عند الحنفية ليس على اطلاقه بل انما يجوز تخصيص الكتاب عندهم بخبر الواحد اذا كان مشهورا وهو
ما كان من الآحاد فى الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم بحيث لا يتوهم تواطؤهم على الكذب . لنا ان الصحابة
هذا ايضا نقض على القاضى حيث توقف فى جوازه مطلقا وانها ضد على ابن ابان يتوقف على ان الاية لم تخص
من قبل بقاطع وعلى الكرخى يتوقف على ان العام منهما مخصص قبل بالمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل
المستقل وغير المستقل وقس عليها الاية الثانية . ان التخصيص وقع فى الدلالة اقول حاصله ان التخصيص
لا يدفع ثبوت حقيقته الذى هو قطعى بل دلالته الظنية بعين الحقيقة يلزم ترك الظنى بالظنى ولما امكن ان
يقول كون القرآن قطعى السند يكفى لرجحانه وانه لا يترك بما هو ظنى السند وهو السنة قال وتقرير بعبارة
اخرى وفى هذا التقرير فائدة بان احدهما انه اخذ ان فى التخصيص كان جمعا بين الدليلين لا هو ترك لاحدهما
كما فى التقرير الاول وثانيهما انه اثبت فيه جهة رجحان من جانب السند ومن كونها قطعى الدلالة وذلك
لما علمت ان الدلالة الخاص قطعيه بمعنى انا نقطع ان بعضا منه مرادا البتة ان كان له عموم الخبر . صار العام
ظنى الدلالة بالنسبة الى آحاده الباقيه وخرج عن القطعيه فخصصه بالظنى لجوزنح حلافه ما اذا لم يخص
بقاطع اذ عنده ح كان قطعيا فى مدلوله فلا يدفع دلالته القطعيه ما يكون ثبوته ظنيا وان كان دلالته
قطعيه بعد ثبوته وذلك لان الدلالة فرع الثبوت ولا يخفى ما فى عبارة الشرح والمص من عدم المطابقة فتامل
والعام قطعى نعم العام الذى قد خص من قبل بالمتصل لم يضعف بسبب صيرورته مجازا حتى يمكن
تخصيصه بخبر الواحد اذ عنده ان المخصص بالمتصل ليس مجازا انما المجاز المخصص بالمنفصل على ما مر من
مذهبها فالتعميم نصا او مخصصا وان كان ذكر النص علم بالقياس وذلك لان القياس ليس مثبتا للا
حكام بل مبينا لها فتقدير عدم الرجوع الى امر معنوى بل كان بمجرد اصطلاح مبنى على ان النسخ لا يكون الا
بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل وغيره كالاجماع واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ
والتخصيص لا يكون الا بخطاب فى الظاهر بالاجماع وفى التحقيق بما يتضمنه من النص وعلى المفهوم قوله اذا بلغ فهو
انه اذا لم يبلغه فاتفق محل بحثنا ولم يعكس بان يكون هذا مخصصا بصورة التغير وذلك لان الكثير والعلل منها
وبيان فى انه اذا لم يعم محل حسا فلم يكن لذكر الشرط فائدة ح . كالمخصص الكتاب المتواتر بخبر الواحد وان
كان القوة والضعف ههنا من جهة السند وفيما نحن فيه من جهة الدلالة ثم هذا التقرير للجواب مبنى على ما مر من التقرير
الاول الغير الاولى جواب قوله قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعى الخ واما على التقرير الثانى الاول وهو الحق
فيقول ان فى كل منهما قوة من وجه وفيما نحن فيه يتحقق القوة فى الدلالة من جهة الخصوص وان كان فيه ضعف
فى الدلالة من جهة كونه بالمفهوم كما ان فى الكتاب يتحقق القوة من جهة السند وفى السنة من جهة الدلالة لكونها خا
صا . هو اخص وذلك لان هذا المجموع لم يتحقق فى غير هذه المادة المخصوصة واعلم انه لا تعارض بين
القول الاول ودليل الاتباع فلم يتصور كون احدهما مخصصا للآخر ما لم ينضم اليه العقل والعقل فقط
وان كان معارضا للقول الاول العام له لكن لا فى حق الآية والكلام فيهم والشك يضمه الى الثانى ويصير
ح اخص فكان يعمل به اقول للقائل ان يقول بل نضمه الى الاول فيصير الاول اخص فيعمل به ويرجح ذكر بانه
جمع للقول الاول مع دليل الاتباع وعلى ما ذكره يلزم ابطال القول الاول بالكلية والجمع اولى من الابطال
فيسبغى ضمه الى الاول فتامل . فالظاهر انه لا يتعدى اى لا يجب ان يتعدى لانه يجب ان لا يتعدى اذ مع العلم
بعدم الفارق تعدى بقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وانه يتيقن جامع بل وانه يتحقق ايضا من

لم يضعف

وجوه ثلثة فاولا انه معارض والاخران وان كانا معارضين لكنه ليس بالمثل اقول ايضا وجه رابع وهو ان هو في كون دليل
القياس المخصص كان قطعيا انما حصل بهذا الدليل الذي ذكرنا وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن لا القطع فلم
يحصل للمجتهد القطع بتحقق الدليل المخصص بل انما حصل له الظن اجمالا بان ههنا دليلا ولو كفى الظن اجمالا
بان ههنا دليلا قطعيا فيكفي الظن اجمالا بان ههنا دليلا ظنيا اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذكر بان في الغالب المظنون
ان الصحابي العادل العارف لا يخصص ما لم يظهر له دليل مخصص صحيح والحق ان الاعتماد بان ههنا دليلا اجما
لا لا يكفي ما لم يحصل معرفته بعينه والظاهر ان ظن دليلا ظنيا قطعيا وليس كذلك في الواقع هذا لكن الظاهر ان القطعيات
محصوره محفوظة لا اختلاف فيها فتامل فيه   ان ذكر المخصص الاسم بذكر المسمى عرفا اقول لا باعث على
كون البعير محمولا على خصوص بعير البلد الا ان استعماله اغلب فكان العام يحمل على الاكثر في ضمنه فاذا استعمل التعرف
الى ما هو الاكثر من وجوده في ضمن هذا الفرد ولا يخفى ان هذا جار في الطعام بعينه فلفظ الطعام بسبب ان
العادة جرت بتناول خصوص البر صار اكثر استعماله في الموضوع له في ضمن هذا الفرد اي البر فصار اغلب فيه و
قول الش والغرض انما وقع في غلبة العادة فقط ولا يجري لان كلام الخصم ان غلبة العادة ينجر الى غلبة الاسم كما في
لفظ النقد بظاهره ويعلم بالاستقراء ان في جميع المواد كان كذلك فتامل   وان احدهما من الاخر هذا المنع
للمنع والا فيمكن دفعه بان مقصوده انه لما جاز ذلك في المطلق يجوز في العام اقول وانت تعلم انه قياس في اللغة
فعلى تقدير كونه استدلالا لا يتوجه هذا ايضا فتامل فيه ثم قوله وفيه ترك للمطلق وقوله في العام ترك ظاهره يدل
على الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد في ان الاول خلاف الظ وكان مجازا خلاف الثاني وهذا الفرق
ضعيف اذ التحقيق ان لا فرق بين العام المخصص والمطلق المقيد في ان كلا منهما مجاز خلاف الظ وكيف لا فاستعمال لفظ
الرجل على خصوص زيد لم يكن مجازا مع انه لا يفهم منه خصوص زيد الا بالقرينة   وصيرورته مجازا خروج الاخر
اقول هذا مبني على ان الضمير وضع لان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لان يراد به ما اريد بالمرجع وان
كان معنى مجازيا له فلو اريد بالظ معناه المجازي وبالضمير معناه الحقيقي لذلك الظ كان الضمير حقيقة والظ مجازا وان عكس
بان اريد بالظ معناه الحقيقي وبالضمير معناه المجازي كان الامر بالعكس فلا كلام في كون الضمير حقيقة ومجازا
ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه او المجازي له وههنا احتمال آخر لا يخلو عن قوة وهو ان يكون اتصاف الضمير
بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد بمرجعه فاذا اريد بالمرجع المعنى المجازي له وبالضمير المعنى الحقيقي له
لكان الضمير مجازا ايضا وكذا يكون الضمير مجازا في عكسه والتحقيق ان مخالفة الضمير للمرجع سبب لكونه مجازا على ما فهم
من كلامهم في هذا الموضع وغيره وهذه المخالفة يحتمل امرين احدهما ان يراد بها خلاف ما اريد بالمرجع وثانيهما
ان يراد به مخالف ما وضع له المرجع وبناء هذا الكلام على الثاني واما قوله معناه ان ظ الضمير ان يكون
فيصح على الوجهين ودليل الخصم حيث قال يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما لم يضمر مخالفة الضمير للمرجع
انه انما يصح على الوجهين وقيل المراد بكون الضمير مجازا انه خلاف الظ لان الظ ان يرجع الضمير الى اللفظ
باعتبار جميع مدلوله وعوده الى بعض مدلوله كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى على خلاف الظ وانما ذكر بلفظ
المجاز للمشاكلة بناء على ان العام الظ اذا اريد به الخصوص كان مجازا اقول لا يخفى ما فيه من التعسف والظ
الفرق بين هذه الاية وما نحن فيه فتدبر   ان الضمير كاعادة الظ في شرح الشرح قد يمنع ذلك فلا
ولي المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره ايضا فتعارضا والترجيح معنا اقول لا يخفى ما في
هذا المنع من مخالفة اداب المناظرة ويمكن دفعه بالعناية ثم المراد من الاسم الظ المعرف باللام وقد قالوا
انه كالضمير الغائب وقد صرح في شرح التلخيص في اول بحث المسند بالفرق بين الضمير واعادة الظ   يلزم

تخصيص الظ او المضمر التخصيصية منفصلة مانعة الخلو وكان المعنى يلزم بها تخصيص الظ مع المضمر او المضمر
تخصيص او تخصيص المضمر فقط على اختلاف المذهبين ومعنى قوله دفعا للمخالفة انه ان حكم بشي فلا بد من الحكم بتخصيص
الاول مع الثاني او الثاني فقط حتى المضمر لا يلزم الحكم على ما اجمع على فساده وكان احداث مذهب وحكم ثالث اقول و
على هذا اندفع ما في شرح الشرح ان الظاهر انه في الى لزوم وهو ان المراد دفع المخالفة بين المضمر والظ الذي مرجعه
فرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص المظهر او تعميم المضمر لا تخصيصه ثم قال ويمكن الجواب بان
المراد انه لا بد في دفع المخالفة بين الظ والمضمر من تخصيص الظ بالرجعيه او تخصيص المضمر بها بان يرجع الى جميع
المطلقات ثم تحمل بحسب الحكم مقصورا على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم
تخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر يقل المخالفة فيه يكون ارجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان الضمير انما
يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما يلزم تخصيصه قال ولو
سلم فالظا اقوى فيكون الضمير الاضعف اولى بالتخصيص والصرف عن الظا اقول على ما قررنا من ان الظ في الضمير ان يراد
به المعنى الظ للمرجع وان لم يكن مرادا بالمرجع يضمحل ما ذكره من الضعف اذ الضمير كلفظ عام استعمل في الخاص
وهو المراد بالتخصيص وقد عرفت ان بنا الكلام على هذا فتدبر   نزلت منزلة نص خاص قال في شرح الشرح لا يخفى
ان المراد انها كالنص اذا ثبت غلبتها بالنص وكالاجماع اذا ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص
بالاجماع انما هو لتضمنه نصا مخصصا واما القياسات التي ليست كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز
التخصيص بها لا لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف اقول ينبغي حمل كلام الش على معنى بينا ول القسم الثالث وهو ان
لا يكون العلة منصوصة ولا مجمعا عليها بل يكون الاصل فيه مخرجا عن ذكر العام وذكر مثل ما يكون دلالة قرينة
من دلالة النص وح يتناول ما يكون العلة ثابتة بالاجماع من غير حاجة الى ارتكاب ان الاجماع متضمن للنص ثم
الاستدلال على عدم جواز تخصيص القياسات التي ليست كذلك للعموم لعدم الدليل على الجواز غير سديد لان عدم
الظن بالدليل علم الدليل في الواقع لا يدل على عدم المدلول على ان الجواز هو الاصل اقول والوجه في ذكر
ان الدليل الاخير الذي يذكره المص على مذهب الجبائي يتم فيما عدا القياسات المذكورة على ما يظهر من جوابه
المص ولعل المص ترك الدليل على ذكر بهذا الوجه عند ابطال احدهما اي ابطال اصله دعه لا ظاهره و
الا فالتخصيص يبطل ظاهر العموم   يرجحان الى النص وهو قوله تحكم على الواحد الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان
هذا النص انما هو في الاحكام والمسئلة وهي ان القياس يخصص العموم اعم من ان يكون حكما ام لا الا ان يقال
المقصود بالذات منها ما يتعلق بالحكم فلا باس في تخصيص الكلام به واما ثانيا فلان العمل ههنا بذكر النص
والكلام في تخصيص القياس للخبر وتقديمه عليه لا في تخصيص نص بنص الا ان يقال المراد انه يعلم مقتضى العقلي
الذي ذكرناه على عموم الخبر وذكر بان يعمل بمقتضى القياس لا بعموم الخبر سواء كان اثبات ذكر الحكم الذي هو مقتضى
القياس او بالنص لكن في الكلام في انه اذا كان القياس ليس على ما ذكر يلزم بمقتضى ذكر النص ان يصح ان يكون
مخصصا للعام وتخصيص ذكر النص على ما اذ اعلم عدم الفرق لا ينفع لانه جار في جميع الاقيسة واما ثالثا
فلان هذا انما يتم اذا كان المراد بالعموم ما يكون بالنسبة الى المكلفين بخصوصهم والظاهر من العام غير ذلك
المسئلة ما هو اعم من ذلك الا ان تخصيص ذلك وفيه تكلف ثم اقول الاولى في الجواب ان في حجية القياس يثبت
بغير الاجماع على ما سيجيء ولو سلم فيكفي لذلك كون الاجماع على ان القياس حجة في الجملة ولا حاجة ان يتحقق الاجماع على
كونه دليلا في خصوصيات الاحكام الا يرى انه قد اختلف في حجية انواع وفي شرائط فلا يكون حجية
كل نوع فيه بكل شرط مجمعا عليه فتامل   والكبرى مدخر ضرورة بينه من الدين اورد عليه انه لو كان

كذلك ليكون حاصل وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وايضا ان اريد بوجوب العمل مطلقا انه لا يجوز
الترك اصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع اولم يقيد والقطع بهذا المعنى لا يقابل الظني وان اريد انه معلوم
قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بان الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة
ظني والماخوذ من الظني ظني كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن الاول بان الضروري من الذي يختلف بالنسبة
الى المكلفين فربما كان ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان من جاحده من هؤلاء كافرا دون من لم يكن ضروريا
لقياس اليه وح نقول هذا ضروري بالقياس الى جمهور المجتهدين وكون المنكر من هؤلاء يكفر ملتزم والجواب عن الثاني
بعد ذلك ظ بعد اختيار الشق الثاني من الترديد وذلك لان نسبة القياس الحاصل من الصغرى الوجدانية والكبرى
الضرورية بعقله نعم انما يحصل ذكر العلم لمن كان الكبرى ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كان الصغرى
ايضا ليست وجدانية الا لهم دون من عداهم والمحصل ان المراد من وجوب العمل ان كان هو وجوب اعتقاد
ما ادى اليه الاجتهاد حتى اذا حصل الظن بالاجتهاد بان الوتر واجب مثلا وجب اعتقاد وجوبه وكان واجبا عند
الشرع في الواقع فهذا لا يتاتى الا على راي المصوبة الذين جعلوا حكم الشرع تابعا لظن المجتهدين بخلاف غيرهم وان كان
المراد انه اذا ظن وجوب الوتر وجب عليه ان ياتي بها على نية الوجوب فذلك حق وبيانه ههنا ان المجتهد
اذا ترجح عنده القياس على الخبر صار القياس مظنونا والخبر من حيث العمل موهوما فاذا حصل بالظن عمل
على ما هو مقتضى القياس ويلزم التخصيص به وبمعنى ذكر كونه حصة محتملة وبهذا ظهر فساد ما في المنهاج
ان لكل شيء حصة هو بها هو والزائد عليها هو المطلق من غير نعت ان اريد بعدم النعت ما يا وق
احتمالها لحصص كثيرة كان هذا القيد لمجرد التاكيد او التوضيح وان اريد به انه لا يشار فيه الى كونه معلوما
ومعهودا فيخرج المعهود الذهني وكلامهم يدل على انه مطلق فتذكر وقد يطلق المقيد على معنى اخر لا يخفى
ان هذا هو المناسب لما فيه التخصيص فتذكر وان كان الظاهر والمنكر الصواب وان كان الحق والمنكر
لان الظاهر موجب للحكم واما انه بيان لا نسخ اي ان المقيد المتاخر بيان للمطلق وان المراد منه ذلك
المقيد وليس بناسخ للمطلق المتقدم فلانه لو كان الخ اقول يستحق التنزه ان التقييد يرجع الى نوع تخصيص
فالمطلق بمنزلة العام والمقيد بمنزلة الخاص واذا كان كذلك ينبغي ان يكون الامر في كون المقيد المتاخر ناسخا
للمطلق المتقدم عند الخصم وفي عكسه لا يكون المتاخر ناسخا للمتقدم لا تفاق على عكس ذلك لما تقدم ان
الخاص بعد العام بيان له وتخصيص للعام لا ناسخ اتفاقا وفي صورة تاخر العام قد اختلفوا والمختار
انه ليس نسخا ايضا وعند الخصم كان نسخا بان في التقييد حكما شرعيا هو وجوب اعتاق الرقبة المؤمنة اقول
فان قلت سلمنا ان التقييد نوع تخصيص فكما ان في التخصيص دفع بعض حكم الاول من ان يتناول اللفظ على
الجمع وفي التقييد دفع بعض الحكم الاول من ان يتناوله اللفظ على البدل وايضا في التخصيص لما كان حكما
لفا لحكم العام كان مشتملا على حكم جديد لم يكن ثابتا قبل فاذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان منهم يفهم
عدم وجوب اكرام زيد ولا يكون ثابتا ذكر الحكم قبل ذكر بل الظاهر ثبت قبله ذكر تخصيصه قلت الكلام فيما اذا كان
المقيد والمطلق بتعيين فكذا العام والخاص المعين عليه واذا كان الخاص موافقا للعام في الحكم منطوقا او
مفهوما فلا يشتمل على حكم جديد لكن لقائل ان يقول بقي الكلام في انه قد تقرر ان العام اذا وافق الخاص منطوقا
ومفهوما فلا يمكن تخصيصه له ولا يكون ثمة تخصيص وبناء الدليل والجواب على ان ههنا تخصيصا ولهذا قال
في الجواب واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فلانه ههنا من ان يعم الخاص مخالفا للعام اما في المنطوق
او في المفهوم وح يتم ما ذكرنا من السؤال ولا يندفع بما ذكرت بنفي الجواب ويمكن ان يقال المراد من التخصيص

ههنا ذكر الشيء الخاص لان ههنا حكما عاما ثم قصر على بعض من متناولاته على ما هو المصطلح واراد بقوله هو دفع بعض
الحكم الاول ان بعض الحكم الذي كان داخلا في الكلام الاول لم يكن داخلا في هذا الكلام وكان الكلام فيما اذا وا
فق الخاص العام في الحكم حتى يصح قياس المقيد الموافق للمطلق في الحكم الثبوتي فتدبر وعلى الثاني بمنع انه
ان المقيد المتاخر يعني الا طلاق اثبات حكم لم يكن كالحاجة اعتاق الرقبة مثلا بخلاف العكس فانه لا يثبت به حكم لم
يكن لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة فهو انما يوجب نفي الزيادة ولا يلزم من كون اثبات الحكم منافيا
لحكم نسخا كون ما ليس كذلك نسخا وان تحققت المنافاة هذا ما ظهر لي بالتامل وهو المحاذي لما سبق وان كان
للمنافاة فيه مجال كذا في شرح الشرح اقول الظ ان المنافاة منع قوله فانه لا يثبت حكما وذلك بان يقال بل يثبت حكما
لم يكن وهو جواز كون الرقبة كافرة فهذا الحكم رفع لحكم هو وجوب اعتاق الرقبة فيكون نسخا واقول يمكن ان يقال المطلق
اذا وقع بعد المقيد حمل على المقيد لو بقرينة سبق المقيد الا انه اكتفى بتقدم سابقا فلذكره لا يسبب حكم مجرد بخلاف
ما اذا ذكر المطلق اولا فانه يحمل على اطلاقه فكان يجري كل رقبة فاذا ذكر المقيد بعده وعلم انه لم تجز الكا
فرة كان هذا حكما مجردا لم يكن قبل وهذا الكلام لبيان الفرق وانه يتم اذا كان في مقام الدعوى لكن يتم في
مقام المنع كما ههنا فتدبر الجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد اقول لما عرفت انما يقدر على دفع ذكر
البعض فانه اذا ذكر المطلق بعد المقيد لو حمل على الاطلاق لزم منه المقيد بقرينة سبقه مقيدا وهذا خلاف
العكس فتامل واعلم ان هذا الجواب بالنقض والجواب بالحل ان نفي المعنى المجازي كنفي ما لا يفهم من اللفظ الا
بضم القرينة وههنا كذلك ثم افاد ان التحقيق الغرض من هذا التحقيق ليس حل الدليل والنقض بل المقصود
منه التحقيق ان التقييد مثل التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا وكذا المقيد
المتاخر ناسخ للمطلق المتقدم والباعث له على ذكر انه لم يتم الملازمتان في الدليلين المذكورين لافادة
ان المقيد المتاخر بيان لا نسخ على ما عرفت والجوابان عن المعارضة المذكورة لافادة انه ليس بيانا بل
ناسخ حيد لبيان فاشار الى ما هو التحقيق واراد بالتخصيص في قوله تعالى تخصيص بالمؤمنة او السالمة
تخصيصا بالمعنى اللغوي للتخصيص المتناول للتقييد والتعبير بذلك للاشعار الى ما هو الغرض من رجوع احد
هما الى الاخر وكذا عند قوله لا من تخصيص المطلق وكذا التمثيل لذكر المقيد بما هو تخصيص العام فانه لما
جعل التقييد نوعا من التخصيص مثل باطلاق التخصيص على التقييد وكذا المسامحة في التمثيل بما هو من
قبيل تخصيص العام تنبيها على المشاكلة والمناسبة بينهما وقرينة الشارح على ذلك قوله وانت خبير حتى
لا يتوهم انه يتمثل حصته للتقييد فقد برد على ما قررناه ظهر ان قوله حكما بعموم الخاص الا صوابه فكما ان خبر الخاص
بيان للعام فكذا ان خبر المقيد بيانا للمطلق المتقدم وعبارته توجيهه ان يقال حقيقة كان خبر الخاص المتاخر
يقدم في الاعتبار ويعمل به على انه بيان العام المتقدم لا نسخ وكذا في المقيد المتاخر انه هذا من تخصيص
العام وذلك لان مكاتبا في الصورتين سابق النفي وعلى ما ذكرنا ههنا كذا اشارة الى منعه انه هل يجوز تخصيص
العام بالقياس لكن ما ذكر هناك هو انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
لغير المديون قياسا على الفقير ولا ذكر تخصيص عام ليس محلا للتخصيص ههنا قياسا على عام هو محل التخصيص ولا
ايراد دليل والسؤال وجواب يصلح ايراده ما في هذا المقام كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب بان مراد الشارح
بالعام المخصص في الموضعين الخاص وهو الفقير والمديون ولا يخفى ان الدليل الدال على جواز تخصيص العام بالقياس
بان يقاس خاص داخل تحت العموم على خاص اخر بجامع وان الحكم الثالث للاصل وهو عدم تناول
الحكم المثبت للعام يلزم ثبوته للفرع يجري ههنا ذلك لان هذا انما يصح فيما اذا ثبت عليه الجامع بين المقيدين

اي في الاستدلال على هذا المطلب مجرد نسخ المقيد

بيانا للمطلق اي كما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم فكذا

فتأمل

كالجامع بين الخاصتين بالنص او الاجماع او خرج الاصل من ذكر المطلق والا فان ظهر ترجيح خاص بالقياس
عمل به والا عمل باطلاق الخبر ولا يخفى جريان الدليل المختار هنا لكن ههنا وذكر بان بين القياسات اذا كانت
كذلك نزلت منزلة نص خاص في افادة الظن فكانت معتدة مما بين الدليلين وكواجري الدليل ذكره على مذهب
الجبائي على انه لا يجوز التخصيص مطلقا ههنا واباه اراد بالسوال واراد بالجواب ما ذكره في الاجوبة عن هذا الدليل
فتامل ويمكن ان يراد بالعام الذي ليس محل التخصيص العام المحكوم في الفرع الذي لم يثبت تخصيصه بعده
بالعام الذي هو محل التخصيص ما هو المحكوم في الاصل المقيس عليه وكانت الحوالة الى بعض ما ذكر في هذه
المسئلة وهو ان يكون الاصل المقيس عليه مخرجا من العام المذكور ولا يخفى التكلف في اطلاق العام الذي
ليس محل التخصيص ومن اطلاق العام الذي هو محل التخصيص فتامل ههنا اشارة الى التخصيص العام
بالقياس الى عام آخر هو محل التخصيص ومن تخصيصه بالقياس على امر مخصوص حكمه مغاير لحكم العام
كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بغير المديون واخراج المديون عنه بالقياس على الفقير وكتخصيص
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ما لحد اخراج العبد عنه بالقياس على الامة
الجامع الرقة وجب عليها نصف ما على المحصنات اول تخصيص العموم بالقياس بحسب المفهوم وان كان اعم
من تخصيصه بالقياس على عام آخر ومن تخصيصه بالقياس على امر مخصوص لكن ما ذكر ههنا لكن مختصا بالا
لقسم الاخير فالحوالة عليه تعسف ظ فتدبر وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي الظ
ان الاجمال في المتواطي من جهة ان استعماله في كل واحد من افراده بخصوصه مجاز فاذا انتصب قرينة صارفة
عن الحمل على المفهوم الموضوع له اللفظ يحمل على خصوصيات الافراد فاذا لم يكن قرينة معينة يستفهم حصل
الاجمال اقول يرد على التعريف الذي ارتضاه المص انه غير مطرد لصدقه على اللفظ الذي يراد معناه
المجازي من غير بيان ذكر المعنى اذ المراد بالدلالة على المعنى من حيث انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والا اختل
بالعكس بالمشترك عند عدم البيان فانه مجمل مع انه يفهم جميع معانيه ويخطر بالبال عند ذكره الاوضاع على
ما قالوا وسيصرح الش بانه ليس مجملا ويمكن ان يجاب بان المراد بفهم المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي
كان مراد المتكلم في استعماله بحسب الواقع او كان مراده بمقتضى قانون الاستعمال اي بمقتضى قانون الاستعمال
ان يكون مرادا او قانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الموضوع له يقتضي ان يكون المراد
المعنى الموضوع له لا المعنى المجازي والمخاطب حين استعمال ذكر اللفظ بلا قرينة صارفة عنه يحمله على الموضوع
له ويفهم من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن مراده في الواقع فذكر اللفظ متضح الدلالة على المعنى الذي ينبغي
ان يكون مرادا بمقتضى قانون الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلم يكن مجملا فهو غير مطرد ولا منعكس فان في
شرح الشرح يمكن دفع امثال هذه بالعناية بان المراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق اللفظ
عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء فهم على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال لما سبق في بحث المشترك
والمقصود تعريف المجمل الذي هو من اقسام المتن وهو لا محالة له لفظ اقول هذا الكلام يحتمل لكن دفع الاعتراض
الاول الوارد على العكس لما ذكره غير صواب وذلك لان المعترض بعد حمل الفهم على فهم المعنى على انه مراد
اورد هذا النقض ولهذا اورد اللمم لنقض بفهم احد مخاطبه لا بعينه لا بفهم كل واحد من مخاطبه بعينه
اذ لو حمل على مجرد الخطور بالبال لنقضه بفهم كل واحد من معاني المشترك اذ اللفظ المشترك عند اطلا
قه يخطر جميع معانيه بالبال بالنسبة الى العالم بوضعه لها على ما صرحوا بذكره وتوجيه النقض بعد هذا الحمل
على ما ذكره ان اللفظ المشترك يفهم احد محامله لا بعينه على انه مراد عند الاطلاق على المخاطب ان مراده

بان

بان الدفع هذا واما ذلك اكر فالصواب في الدفع ان يقال المراد بفهم المعنى اي فهم المعنى المراد فهمه بعينه و
ههنا ليس كذلك لانه يقال هذا النقض يرد على تعريف المص اذ دلالته على احد محامله لا بعينه متضح لانا نقول
عند اطلاق المشترك بلا قرينة لا يحمل على مفهوم احدهما لانه غير الموضوع له بل هو معنى مجازي للفظ المشترك
بل يحمل على كل واحد منهما بدلا بان يعلم المخاطب ان مراد المتكلم اما هذا واما ذلك لكن لا يعلم على الخصوص
بعينه واذا كان كذلك لم يكن متضح الدلالة على المعنى المراد لان اتضاح الدلالة على المراد بان لا يتردد
المخاطب فيه فهو متردد ولو سلم ان دلالة المشترك متضحة بالقياس الى المفهوم المراد لكن يصدق عليه انه غير
متضح الدلالة بالنسبة الى الخصوصيات فيصدق عليه انه متضح الدلالة في الجملة وهذا يكفي لصدق التعريف
وهذا اجدر والتعويل على ما ذكرنا فانه اما عرف من الشان لا منه اشارة الى ان منه صلة للموصوف الاول
اذ بناء الايراد عليه ولا يمكن حمله على انه صلة للمراد ولا يرد بطلان العكس بجميع افراد المجمل لانه يمكن مع
انه اذا المراد ان المجمل ما استعمل على وجه لا يمكن معرفة ما اريد منه بذلك الاستعمال ولا بد من اعتبار هذا
القيد في تعريف المجمل ايضا لكنهم لم يذكروه لانساق الذهن اليه وذلك لان اللفظ المشترك لم يكن حينئذ
متصفا بالاجمال قبل الاستعمال وعند جميع الاستعمالات اذ ظاهر انه عند استعماله حينئذ لم يكن مجملا بل عند
بعض استعمالاته وهو استعماله بغير تعيين فالفرق بين اللفظ المجمل وغيره بتغاير الاستعمال لا بتغاير نفس اللفظ
وح فلا بد في التعريف من اعتباره ولو لم يعتبر هذا القيد في تعريف المص يرد عليه هذا النقض اذ قد يصدق
على المشترك المعين انه غير متضح الدلالة في الجملة اي عند عدم البيان وكذا التعريف المنقول ويمكن ان يحمل منه صلة
للموصوف بان يقال المراد من معرفة المراد من اللفظ فهم منه ودلالة اللفظ عليه ولا شك ان اللفظ المشترك دال
على المعنى المراد منه والقرينة شرط للدلالة والمراد من معرفة المراد منه اعم من ان يكون اللفظ الدال مستقلا في
هذه المعرفة او يكون بمعونة القرينة لانه يقال ح لا يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل اذ يمكن الفهم منه بمعونة
القرينة لانا نقول قد عرفت ان قيد الاستعمال يجب اعتباره وعند هذا لا نقض واعلم ان ما اورد من
النقض باللفظ الذي يراد منه المعنى المجازي من غير قرينة صارفة مع جوابه جار في تعريف ابي الحسين وكذا
التعريف المنقول فتامل وفي تركيب لا خفاء في اجمال المشترك بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه بخلاف
مرجع الضمير والصفة فانه لا يتصور اجماله بدون التركيب مع الغير واما النوع الاول منه فانه يحصل با
لتركيب من الغير فالاجمال فيه في نفس المركب من حيث هو مركب من الاجزاء وفي الانواع الاخر الاجمال في المفرد
الواقع في التركيب فالاجمال عينها في المركب مع الغير من حيث هو مركب معه وكذا الاجمال في صورة تعدد
المجاز وتعدد الحقيقة لا يتصور ما لم يعتبر في التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعدد الحقيقة ما لم يدخل في التركيب
وانه يحصل التركيب من اللفظ مع المانع والمخلص ان الاجمال قد يكون في المفرد اي لم يعتبره من حيث انه مركب
من الغير ولا من حيث انه مركب مع الغير وقد يكون في المركب من الغير وقد يكون في المركب مع الغير وهذا الاخير
ينقسم الى اقسام ذكرها مثل تخصيص مجهول اراد بالتخصيص البعض بالاضمار والا لزم الترجيح من غير
مرجح فيلزم الاجمال واما ان يصار الى انه ظ في اضمار الجميع حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح كما قالوا في
لام الجنس في المقام الخطابي واما ان يلتزم انه مجمل وكلام المص مخصص بما عدا هذه الصورة
اعلم انه يمكن القول بان العرف في مثله ذلك حتى ان اهل العرف يفهموا هذا المعنى من مثله من غير حاجة
الى ان يقدر العقل في نظم الكلام فعل وكذا الحال في مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان واراد بقوله ما
يقدر للضرورة بعد تعذر الضرورة ما يتناول لم التعبير بحسب اللفظ او بحسب المعنى فلا يتوجه انه يمكن تقدير

والا لم يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان اذ المراد ان منه صلة للمراد اجيب عنه بانه ان يجاب عنه بما سبق

لفظ واحد شامل للكل لان هذا زياده على الاصل بحسب المعنى وانه لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض
لا يخفى عليك ان هذا الكلام غير ملايم لنظيره من الشق الثاني حيث زاد فيه لفظ الصحيح المشعر بان المعنى العرفي
هو القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه لفظ المسح لكنه يلايم للدليل الذي يذكره لان
مقتضى الدليل البعض لخصوصه ففي كلامه اضطراب اقول في توجيهه امرين احدهما انه قد روي في المعنى العرفي
عن الشافعي رحمه الله شيئان القدر المشترك وهو المذكور في الاحكام وثانيهما خصوص البعض لانه المشهور من مذ
هب الشافعي رحمه الله ان مسح بعض الراس واجب ومسح كله بعينه وعليه معظم اصحابه ولا يخفى عليك انه
اذا كان المراد القدر المشترك كان الواجب بحسب المآل هو البعض لانه اذا اتى بالبعض فعمل ان ياتي
بالبعض الآخر حتى يتم الكل حصل الواجب والثاني كان مندوبا او مباحا فوجب القدر المشترك بر
جع الى وجوب البعض اي بعض كان فالشيخ المحقق اشار الى احد النقلين الى احدهما روي عنه في الا
خر الى الآخر ثم السؤال على خصوص البعض للتنبيه على ان مآل الروايتين واحد وان كان بينهما فرق
من جهة انه على الرواية الاولى او قصد الكل من حيث انه فرد لما هو الواجب كان الاتيان به اتيانا با
لواجب وعلى الرواية الثانية لم يكن الاتيان بالكل اتيانا بالواجب بحال لكن لكنهما مشتركان في ان الا
تيان بالبعض اتيان بالواجب في تعريره او هي الى ذكره وثانيهما ان المراد في الشق الاول هو المعنى اراده
البعض ايضا بقرينة الثاني الا انه عبر عنه هكذا ايماء الى رواية اخرى عنه ومقتضى الدليل ليس خصوص
البعض على انه صح قولهم مستحب وجهي مثلا بالمنديل اذا مسح بعض المنديل حتى انه اذا مسح بكل المنديل
صح هذا الاطلاق ايضا لا من جهة ان البعض يحصل في ضمنه بل من حيث ان المسح بالمنديل يتناولهما
وعلى هذا نقول الشيخ في تقرير الدليل انما هو البعض انه ليس مقصورا على الكل فتدبر واشار بلفظ الطاري
على تقديم العرف على اللغة فلا يحصل الاجمال بسبب تعدد وضع اللغة والعرف ثم وضوح دلالته في العرف
على ما يصح للبعض يحتمل ان يكون من جهة لفظ المسح على ما نقل عن الامام ان الافعال في وضع اللسان تنقسم
الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي كان ذكر ظاهرا في الاستيعاب فلذا كان اوجب
الاستيعاب مغسولات الوضوء والى ما لا يقتضيه كالضرب اذا قال ضربت راسي فلانا لم يقتض الاستيعاب
والمسح من هذا القبيل لان من حلف لا يمسح راسي فلان حنث بالقليل ويحتمل ان يكون من جهة استعمال
الباء الداخلة على المفعول للبعض وهذا هو الذي بني عليه الدليل المذكور ثم انه لم يذكر دليل الحنفية تعا
لوا على ما هو دابه في هذا الكتاب بل ذكر دليل وقيل من قال بكونه عرفا في البعض تعالوا وظ ان هذا ليس
مخالفا للمختار للمتن فلهذا اراد الشيخ عليه لفظ قد مع الواو اشاره الى ذكرهم لمو يرد ليل الحنفية على انه مجمل
في حق المقدار بين بفعل النبي صلعم حيث مسح على ناصيته ج وهو ان الباء دخلت في آلة المسح يتعدى الفعل
الى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت راس اليتيم بيدي وو دخلت بمحله تعدى الى الآلة فيستوعبها دون
المحل كما في الآية فيقتضي مسح بعض الراس وليس المراد اقل ما يطلق عليه اسم البعض لحصوله في
ضمن الوجه فيكون مجملا لاحتماله السدس والربع والثلث وغيرها والجواب ان هذا انما يتم لو لم يكن الترتيب
واجبا في الوضوء وهو غير مسلم عند الخصم ولو سلم ذكر فانما يلزم من تعذر المطلق من وجه تقييده من جميع
الوجوه حتى لزم من عدم ارادة البعض على الاطلاق ارادة بعض معين بالمقدار وليس كذلك اذ يجوز ان
يبقى بعد هذا التخصيص على اطلاقه فتدبر اقول وايضا لا يطلق المسح على الغسل في العرف ولهذا وقع في الكتاب
مقابل للغسل كما في آية الوضوء وكونه مقدما للغسل عادة ثم اذ يطلق على هذا المعنى المسح في عرفهم فتامل

العرف في مثله اراد به العرف المجازي وهذا الاينافي ما سبق من فرض نفي العرف اللغوي اي كونه صيغة عرفية لغوية و
نفي الهو العرف الشرعي اي كونه حقيقة شرعية لانه متردد بينهما اقول اي ليس اللفظ مترددا بين نفي الصحيح وهو ما لا نفي
الفائده ونفي الكمال فاللفظ ليس مجملا بالقياس الى احد من اهل اللغة والعرف بل يحمل كل صاحب مذهب على ما
هو الظاهر عنده واما المقدار الذي لم يعرف انه ظاني اي معنى كان فليس الكلام معه ولو سلم فليس الاجمال بهذا الاعتبار
بل الابهام بالنسبة اليه عارض بجهله على ان اللفظ عرفا فيه ظاهر او فيه بحث لانه ان اريد ان صاحب كل مذهب
لا يجوز كون اللفظ عرفا في المعنى الآخر مطلقا ولو على سبيل المرجوحية فمكابرة اذ اطلاق مثل هذا اللفظ على كل
منهما عرف شايع وان اريد انه ليس عرفا راجحا في الآخر ولا مساويا بل كان مرجوحا فيه على ما يدل عليه لفظ
الظ ورد ففي نفي تردد اللفظ بينهما انه لا تساوي بينهما فعدم تسليم كونه مترددا بينهما لا يصح منع و
قوع الاجمال بمنع التساوي وهو ظ والظ انه اراد المعنى الاول ولما راى فيه شائبة من المكابره قال ولو سلم
انه يتردد بينهما اي في الجملة الخ نقطعيا فمسح بعض اليد اقول فيحتمل كونه حقيقة في الكل واما احتمال كونه
حقيقة في القدر المشترك ايضا وان صح بعض اليد بهذا الاعتبار كما في صحة اطلاق بعض القرآن والقرآن
على انه مثلا على ما هو مبادي اللغة فيدفعه ان الاشتراك خلاف الاصل ولو ثبت اطلاقه على البعض ينبغي حمله على
انه مجاز لما عرفت ان المجاز خير من الاشتراك فتدبر لزم الاجمال وانه وانه خلاف الاصل اقول صحيح انه راجع
الى كون لفظ اليد مشتركا وهذا وان كان نحو النظر الانتفاء لنقيض المقدم وانه لا يجوز لكن يجب الحكم باستثناء
لنقيض التالي بيانه انه قد وقع في المتن هنا قلب بان وضع المقدم موضع التالي والشيخ تبعه فالمقدم حقيقة
ما جعل تاليا والتالي ما جعل مقدما واما حمل الكلام على انه لما تحقق المساواة بين المقدم والتالي فاستثناء
نقيض المقدم منتج بناء على انه استثناء لنقيض اللازم على ما في شرح الشرح فاقول غير صواب اذ يصير الكلام
في هذا التوجيه مشتملا على قصور واستدراك اما الاول فلان المساواة التي يستدل بها هنا احد جزئيها لم يكن
مذكورا وهو استلزام الاجمال للاشتراك في الدليل بل ذكر بدلها مقدمة اخرى واما الثاني فلان استلزام
الاشتراك الاجمال وهو الذي جعل جزء القياس الاستثنائي كان مستدركا وصار الحاصل ان ما هو ضروري
لم يكن مذكورا في القياس وما لا مدخل له في الدليل كان مذكورا هو صنعه اللهم الا ان يقال اريد بهذا المذكور
ما هو لازمه نظرا الى خصوصه المادة على ان دعوى المساواة ظ الفساد اذ الاجمال اعم من الاشتراك اللهم
الا ان يقيد الاجمال بخصوص المحل فتدبر وقد توجه الكلام بان اداة الشرط يدخل غالبا على الجزء
الاخر للسلب والاصل عدم سبب آخر فيلزم من انتفائه انتفاءه واعتبار مفهوم الشرط مبني على ذلك اقول
يرد عليه مثل ما يرد على ما في شرح الشرح لان مقتضى السببية او كونه جزء السبب الاخير استلزام للمسبب وليس مثلا
حقيقيا منها بل المعدوم منهما عكسه واما ان الاصل عدم سبب آخر فيعلم من الخارج لا من دلالة الكلام عليه
وهذا غير لازم منه بل هذا مقدمة اخرى غير مذكورة فالمذكور غير مفيد والمعدوم غير مذكور فيكون حقيقة
لاحدهما دون الآخرين اقول فان قيل فيه احتمال بناء على انه لم يعلم انه في اي معنى حقيقة اذ لم يعلم ذكر من
هذا الاستدلال كما فهم من دليل الخصم فاذا اطلق بلا قرينة لم يعلم انهما المراد قلت ليس هذا اجمالا ولم يعده
من اقسام الاجمال بل ذكر التباس بين المعنى الحقيقي والمجازي يندفع بالنظر الى ما ذكروا من العلامات
فتامل وقس عليه نظائره وقد مر غير مرة اي ان المجاز خير من الاشتراك عند التعارض وانما
يكون مجملا على تقدير واحد اقول ايضا احتمالات ثلثة اخرى ان يكون مشتركا بين الاثنين مجازا في الآخر
وان يكون مشتركا بين القدر المشترك بين الاثنين الآخر وان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الاثنين

والايضا على تعدد عدم وجوب الترتيب وعدم ان يفرق بين المسح والغسل تمكن حمله على اقل ما يطلق عليه اسم البعض وحصوله في ضمن الغسل لا يضر ولعله واجب مستقل آخر مغاير لغسل الوجه على انه غسل الوجه لا يغني عن غسل مسح الراس بالاجماع للا جماع على انه يجب مسح الراس على حده اي ما عليه الشعر على ما عليه سواء كان النظ مسح الراس هذا او ان المراد وذكر اجماعا منه طلع

ومجازا في الاخر ولا يخفى انه يتحقق الاجمال ههنا على التقديرين الاولين دون الثالث فاذا ضممنا هذه الثلث
الى الثلث المذكور في الكتاب كان احتمال الاشتراك مساويا لعدمه فان تمسك في دفعه بان الاشتراك خلاف الا
صل كان رجوعا الى الاستدلال الاول والجواب ان هذه الاحتمال بعيدة عن الطبع فلم نعتبره ولم يقدح فيما
ذكرنا وعلى التقديرين الاخيرين لا اجمال فان قلت على تقدير ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
يمكن تحقق الاجمال بان وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة معينة للمعنى المجازي وعلى
تقدير التواطؤ ايضا يتصور الاجمال بالقياس الى افراد المعنى الموضوع له على ما مر في اول فصل الا
جمال قلت المراد انه لا اجمال مع قطع النظر عن اعتبار الامر الخارجي كالقرينة الصارفة وفي صورة
التواطؤ ايضا لم يتحقق الاجمال ما لم توجد قرينة صارفة عن نفس المفهوم الموضوع له على ما عرفت فتذكر
وهو عدم لزوم الاجمال اقول هذا يلائم الاستدلال الاول على ظاهره تقريره الذي كان فاسدا
ولا يلائم الاستدلال الثاني المذكور انفا بل الحق ان يقول وهو كون واحد لا بعينه اقرب من وقوع
نوع واحد بعينه وعدم لزوم الاجمال لازم له فوضع اللازم مقام الملزوم واريد به الملزوم على طريق
الكناية ولا يخفى جريان هذا الجواب والذي بعده في الاستدلال الاول ولعله اكتفى به عن ذكره على الا نه
ستدلال الاول هذا وقد فصل هذا المقام حيث التزم انه لا يثبت اللغة بالترجيح ولا يخفى بعد هذا الفصل
ايضا من المواضع التي يدل على ان الدليل المركب من المقدمات الظنية لا يفيد الظن بالنتيجة كما قد اشار
اليه في اوائل الشرح بقوله وفيه بحث مذكور في الكلام واقول ما سبق فيه الاشارة سهو حمله على الد
ليل الذي هو مصطلح الاصول كوجود الغيم المرطب بالنسبة الى المطر واما اذا حمل الدليل على ما هو مصطلح
ارباب المنطق وهو المركب من المقدمات فلا يمكن تخلف الظن بالنتيجة عن ظن المقدمات كيف والنتيجة بالنتيجة فيه الظن خ
مندرجة في الكبرى فاذا افاد الظن بكلية الكبرى مثلا اذا قيل هذا الشخص يطوف بالليل وكل من يطوف
بالليل فهو سارق واما كلام الشارح ههنا وما يجيء فمبني على ان مثل هذا الظن لا يعتبر في معرفة اللغات بل
لا بد فيه من النقل عن ائمة اللغة احادا او تواترا على ما مر ارادته لا يحصل الظن بمجرد الاستحسان فتامل
ولا تخبط واعلم انه بنى على الاجمال الذي كان يتصور من جهة لفظ اليد ولم يتعرض لنفي الاجمال الذي
كان يتصور من جهة لفظ القطع فكانه استدلال على ما هو مذهب المختار واما الجزء فلعله استدل على الا
دلة الثلثة بدليل واحد مذكور في الدليل المختار او يقاس ما ذكر في لفظ اليد جار في لفظ القطع كما لا
يخفى والمراد من الآية بارفع اتصال العضو بالكلية فظهر الفرق بينهما وبين الجرح قالوا اولا
ما يفيد معنيين اكثر فائدة اقول فيه ان ما ثبت ههنا لم يكن تحالف النفي من الشرطيتين اللتين ادعيهما
المص فلا منع للاستعمال لفظ فالواو ويمكن ان يكون استعماله بناء على ان المص تردد في اجماله وجوزه
وهذا القائل يبين انه لا اجمال للتردد والتجويز بل علم كونه مجملا مقطوع به ثم لا يخفى ان الدابة اذا اريد
به الحمار والفرس كان موضوعا على القدر المشترك فكان متواطئا لانه موضوع لكل واحد مرة اخرى ولا
انه موضوع لمجموعهما و ح يتوجه انه على هذا التقدير انه كان مفيد المعنى واحد اللهم الا ان يراد بافادة
المعنيين افادة ما يكون محتملا للمعنيين وهو المعنى الكلي المشترك وانت تعلم ان دفعه عن الدليل بهذا
الوجه وان كان ممكنا لكن دفعه عن المعارضة بهذا الوجه فيه بعد ظاهر اراد بقوله فكان جعله من الاكثر هو
الاظهر ان ما ذكرتم يدل على رجحان ارادة المعنيين وما ذكرنا على رجحان ارادة المعنى الواحد والرجحان
تعارضا وتساقطا فحصل الاجمال   اللفظ ورد من الشرع وله محملان الفرق بين هذه المسئلة

والح

اللفظ خ

والحق عندنا ان في هذه المسئلة اللفظية ترد من الشارع وله محملان احدهما متعلق باللغة ويستفاد
من اللغوي اي وظيفة اللغوي ان يقصد بيانه مثل ان يقول في المثال المذكور الاثنان جماعة فانه
يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين يسمى جماعة في اللغة والاخر متعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع
بيانه وذكر بان يكون المراد في المثال انه يحصل بهما فضيلة الجماعة اقول في مثال الطواف يحتمل
احتمالا اخر على القول بالحقيقة الشرعية وهو ان يكون المراد انه يسمى صلوة في الشرع فيكون بيانا للمسمى
الشرعي وفي المسئلة الاتية ان يكون لفظ ورد في كلام الشارع وكان يحتمل ان يكون المراد المعنى اللغوي
وان يكون هو المعنى الشرعي فنقل ذكر اللفظ مجمل بينهما اولا والشارح في تحرير المسئلتين اشار الى ذكر الفرق
ولا يخفى على الناظر فيه   فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي او
مجملا بينهما اقول ههنا بحث وهو انه قد مر مرارا ان اللفظ لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقي والمجازي وظ
انه على القول بالحقيقة الشرعية كان هذا اللفظ الوارد في كلام الشارع اذا استعمل في المعنى الشرعي كان
استعماله حقيقة واذا استعمل في المعنى اللغوي كان استعماله مجازا صرح بذلك ائمة علم المعاني والاصول فا
لقول بالاجمال ينافي ما مر ولعل هذا القائل لا يقول بنفي الاجمال في اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي
وقد عرفت انه فاسد اذ اللفظ عند القرينة يحمل على المعنى المجازي وعند عدمها يحمل على المعنى الحقيقي
فلا اجمال فان قلت الشارع اذا تكلم بعرف الشرع فاللفظ حقيقة في المعنى الشرعي مجاز في اللغوي واذا
تكلم بعرف اللغة كان الامر بالعكس فاذا اشتبه الحال حصل الاجمال قلت الظ ان المتنازع فيه هو اللفظ
الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دع الصلوة ايام اقرائك ههنا وحينئذ
انه صح كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل المص اذ لا يلزم
اذ ذاك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم من حيث
انه من اهل اللغة اللهم الا ان يتمسك بان الظ من حال الشارع ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك
انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لا مطلقا و ح لا اجمال فتامل فيه   اذ لا يدل على
الصحة فيه بحث اذ لا يلزم من عدم دلالة النهي على الصحة عدم الدلالة مطلقا بل يفهم الصحة من مصدر ذلك
الفعل اذ المفهوم منه انه يحمل على الشرعي وان الشرعي هو الموافق لامر الشارع والصحيح شرعا اقول يندفع
بهذا التقرير ما قيل في تحرير الكلام القائلون بصحة النهي عنه قائلون بان الدلالة الدالة عليها انما هو النهي
ومعنى الصحة موافقة امر الشارع فاذا انتفى الامر الدال عليها انتفت ثم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره الغزالي الصحة خ
من الدليل من انه لا يمكن حمله على المعنى الشرعي على معنى اللغوي و ح لا اجمال فيرجع الى المذهب الرابع
اللهم الا ان يقال في استدلال الغزالي الحمل على الشرعي متعذر واللغوي منتف لما ذكر انه خلاف عرف الشرع
الشارع فيلزم الاجمال ويبقى المعاني المجازية اقول وانت تعلم ان هذا الدليل بعد هذه الضميمة انما يتم لو
ثبت ان مجازاته متعددة وانه لا مرجح لاحدها على الثاني وكلاهما مم كما لا يخفى اقول يمكن توجيه كلام
الغزالي بما يندفع عنه الجميع وذلك بان يقال على القول بالحقيقة الشرعية كان عنده لفظ الصلوة مثلا هو
موضوعا للصلوة الصحيحة شرعا وتسمية غير الصحيح صلوة لمشاكلته له وتقسيم الصلوة الى الصحيح وغيره مبني على
التجوز اذ لفظ الصلوة في عرف الشرع يحتمل ظاهرا ان يكون للاركان فقط او لها مع الشرائط وهو اختيار
الثاني والتقسيم الى الصحيح والفاسد لا يؤيد الاول اذ كما ان الصلوة الفاقدة منها شرط يسمى صلوة
فاسدة كذلك الصلوة الفاقدة منها جزء ايضا يسمى صلوة فاسدة وكما ان الثاني مجاز فكذا الاول وحينئذ

احد

منها ظهر انه قد فاح ما في الشرح و نظر هذا ما مر في بحث الاستثناء من ان العشرة التي اخرجت منها ثلثة
اطلقا فيما على السبعة مجاز واما جواب ان ما ذكره الغزالي يقتضي وجوب الحمل على اللغوي فلا اجمال
فالجواب ان الاجمال من جهة تعدد المعاني المجازية احدها المعنى اللغوي والآخر ما هو على صورة المعنى
الشرعي وما شاكله في صورة دعاء الصلوة ايام اقراءك انه يحمل بين الدعاء والاركان الفا
سدة لكن بالبيان يندفع الاجمال واما ما ذكرنا وقررنا فيندفع بان المراد بدلالة على الصحيح انه يدل
على ان هذا صحيح لا بمجرد خطور الصحة بالبال واذا لم يكن هذا ما يدل على انه صحيح فلا يصح اذ قدم مرارا
ان كل حكم ليس له مدرك شرعي فلا يتحقق فتأمل   ولا يخفى ان ههنا مناقشات و تمهيد وذلك لان المراد
من الاخراج من عدم الاشكال ان لا يؤتى به مشكلا والتحرز في الطرح القرينة وهي كون الكلام في اللفظ
وقيد الظهور لزيادة التوضيح ومثله لا يسمى مكررا ولما كان هذه الوجوه لدفع الايرادات ظاهرا
قال انها واهية   فانه لا بعد بذلك موجزا بل مبادرا اقول في هذا المثال لا نسلم انه مبادر بل نقول
انه موجز وذلك لان المط في هذا الامر هو الدخول في البصيرة فاذا امكن له تحصيل هذا المط في زمان
قليل فتحصيله في زمان طويل كان تاخيرا وتمهلا ولو مثل بمثل ان يقول سافر الى البصرة لكان شاملا
عن ورود هذه المناقشة   بيانه انه اذا تقدم الفعل و هو طوافان اقول هذا بناء على دليل وجوب
الناسي على ما مر في بحث السنة وتخصيص النسخ بكونه حقا بناء على تخصيص قوله بالامر على ما يدل
عليه ظاهر الامر واذا كان على ما له دلالة يلزم النسخ في حقه عليه الصلوة والسلام فاكتفى على ما هو اقل فسادا على سبيل
التنزل والاستظهار   على المخرج منها على لفظ المفعول انما قيد بذلك لان دلالته على المعنى الاخر ربما يكون
اقوى كما في رقبة مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة دلالة على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه
لكن دلالته على اخراج الكافرة من طريق المفهوم زعما لا انها اضعف اقول ههنا بحث و هو ان ما ذكره
ههنا من ابقاء دلالة العام وابطال دلالته بالمخصص مناقض لظاهر ما ذكره سابقا في فصل بيان
تعارض العام والقياس حيث قال في جواب حجة الجبائي على عدم جواز العمل بالقياس وهي انه
يلزم تقديم الاضعف على الاقوى بان ذلك انما لا يجوز عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل
الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما
ويمكن توجيهه بان المراد ههنا بالابقاء والابطال عدم العمل بما هو مقتضى ظاهره وهو العموم
اقول لكن بقي ههنا شيء آخر وهو انه اذا عمل بالمخصص المرجوح او المساوي كان اعمالا للدليلين و
هو اولى من ابقاء احدهما وقد مر مرارا وايضا قد مر في حمل المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظا
هرت اعتق رقبة وقال ان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة فالمختار حمل المطلق على المقيد فيحمل المطلق
مقيدا من جهة مفهوم المقيد وكذا مر مثل ذلك في مسئلة كون العام مخصصا لخاص يوافقه منطوقا
ويخالفه مفهوما في السائمة يعمل بالمفهوم الضعيف ويترك ظاهر العموم والاطلاق فيحمل هذا
لانه اتفق فتامل جدا فتذكره   فان احدا لم يقل بوجوب التاخير لا يخفى ان هذا انما يتم في الاوامر
الغير الموقتة كالامر بالقراءة دون الموقتة كالصلوة والزكوة وعند ذلك ظهر وجه تخصيصه لانه الاعم
من بالدليل الآخر اقول ولا يخفى ان المراد من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ليس المراد منه جواز
تاخيره عن وقت الخطاب من حيث انه خطاب اذ ذلك لا يكون قابلا للنزاع اذ الخطاب توجيه الكلام
الى الغير للافهام على ما مر والادلة المذكورة لا ينتهض عليه بل المراد التاخير عن نزول الخطاب

ووجوه

ووجوه البيان واما التاخير عن وقت الحاجة فقد فسر في شرح الشرح بالتاخير عن وقت تنجز التكليف وظ
انه في الواجبات الموسعة كصلوة الظهر مثلا تمام الوقت ووقت نجزه فلا يجوز تاخير بيان صلوة الظهر
عن دلوك الشمس وقد بني الشارح جوازه على جواز تكليف ما لا يطاق وهذا يقتضي ان يكون وقت الحاجة
هو آخر وقت الظهر مثلا والا فلا يلزم ان يكون التكليف لصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق نعم يلزم
ان يكون لتجويزه اول الوقت لا فائدة فيه وقد مر ذكر في مسئلة من اخر الصلوة مع ظن السلامة فتذكر
الجواب منع كونها بقرة معينة ذكر في شرح الشرح فان قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل و
لا الاستدلال على نفي ما منع قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوي والاستدلالات معارضات اقول الظاهر مما ذكره
القدح في الادلة الثلثة وذكر ما نقله عن ابن عباس من الرواية يدل صريحا على ان المراد بالبقرة كانت
اول الامر هو بقرة ما فلا احتياج الى بيان ثم بعد تشديدهم على انفسهم وتعنتهم شدد الله عليهم فيحمل البقرة
على المعين وبين المراد منه لا بعده فسقط دلائله الثلثة اما الاول فلانه يدل على انها كانت معينة بعد
السؤال وهو حق ولا يفيد مط الخصم واما الثاني فلان تبديله بالمعنى ان سميت تجديدا للامر منعنا عدم
التجديد بهذا المعنى وان اريد بالتجديد ما يكون على سبيل الاستيناف فلا نم لزومه فيما فرضنا واما الثالث
فلان مطابقة ذبح المعين للامر لانه ذبح معين على ما يدل عليه قوله حكاية عنهم فالان جئت بالحق
يدل على تعين المامور به بعد السؤال لا قبله هذا حط فتفكر   واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل
مراد المتكلم اقول لا يذهب عليك انه يكفي ان يقال في تقرير الدليل لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم الى آخر
الدليل وضايع التقسيمان لانه لا بد من التقسيم الى الضروري والنظري اذ على تقدير كونه ضروريا لا يصح
الاستدلال عليه لانا نقول ما ذكر من ان امتناعه لو كان كان لجهل مراد المتكلم تعليل للامتناع بالجهل بحسب
الواقع ولا يكون هذا استدلالا عليه حتى ينافي الضرورة على ان الضروري قد ينبه عليه   وانه لا يصلح ما
نعا اقول فيه نظر لان الفرق بينه وبين النسخ ظ اذ المكلف به ههنا غير ظ بخلاف النسخ فانه غير ظ فيه انتهاء
زمان التكليف لا المكلف به وايضا هذا لا ينتهض على من قال بوجوب البيان في النسخ ايضا كابي الحسين على ما مر
ولا جزم به غايته عدم الوجدان اقول لم لا بل قد يحصل الجزم به وذلك بالعلم بوقوعه كما في الامثلة المذكورة
لكن هذا كما يثبت عدم المانع يثبت اصل الدعوى وهو الجواز فلم يحتج الى التمسك بعدم المانع والغاية الجواز
الى العلم به الى عدم المانع ولم يتعرض لوجود الدليل لان كون الجواز هو الاصل يكفي بكونه دليلا لكنه لا يكفي بل
لا بد من ضميمة العلم بعدم المانع اقول وعا قلنا ظهر ان الايراد الذي ذكر في شرح الشرح حيث قال يتجه ان يمنع
استناد الجواز الى عدم العلم بالمانع بل الى وجود الدليل ليس على ما ينبغي فتدبر لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة
اقول لا يخفى ان هذا الدليل جار في امتناع تاخير البيان في المجمل بل ظ قوله والتكليف به مع عدم الفهم اظهر
انطباقا على صورة المجمل المبهم اذ في صورة الظ وان لم يكن مرادا واما الدليل الثاني فظ انه لا يجري في المجمل
وذلك لانه يمكن ان يقال في صورة المجمل المقصود بهم احد المعنيين مجمل قد مر   لانه ظ في الدوام هذا في
الامر وامر غير ظ لما مر ان الامر لا يدل على الدوام والتكرار بل الظ ان النسخ لم يتحقق بمجرد ذلك بل لا بد من
ان يكون فيه دلالة على الاستمرار ثم هذا النقض انما يرد من قبل من يفرق بين النسخ والتخصيص مثلا والا فلا
نقض وهو ظا   عبد الجبار ومتابعوه به بذلك الى دفع اعتراض العلامة حيث قال والمم توسط المص شبهة
ما بين ماخير بيان المجمل يعني قول عبد الجبار لكان احسن هذا الدليل وان كان قولا خاصا بعبد الجبار وكذا
يقول المنقول في المقام الثاني والقول الثاني المنقول في المقام الاول فكان قولا للمانعين لتاخير بيان

المجمل مطلقا لكن لاخفاء في جواز نسبة القول المختص بعدد الطار اليه والى من واهم كما نسب الفعل الصادر من
دنس قدم الى ذكر القوم وبنه على انه اصل في ذكر بتصرحه بالذكر وجعل ما سواه تابعا له فقال قالوا اولا وقالوا
ثانيا فتصرفا قالوا اى القولين للجماعة المانعين مطلقا الا ان نسبة القول الاول اليهم على سبيل التجوز كلمة ذكر
لربط الكلام اقول فما وقع في شرح الشرح من ان ما ذكره المحقق من قالوا اولا وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي وبدل على
مقصود المحقق والمجمل بصفة الشيء لا يذهب عليك جريانه في امتناع تاخير بيان الظاهر اذا كان العموم بالنسبة
الى افراد المكلف به لكنه لا يجري فيما كان العموم بالنسبة الى افراد المكلفين فلهذا لم يجعله دليلا في المقام الخ
لو صحت الجهل بانه لا يحمل على خصوص مع اصلا لم يكن جاريا فيه وفرض الكلام في التخصيص لانه مخصص به
وايضا فرض الكلام في التخصيص بالقياس الى المكلفين ليقاس عليه الباقي ثم لا يخفى ان هذا الدليل جار في المقام
الاول بل الشك في صورة المجمل اظهر اذ العام الغير المخصص ظاهر العموم والشمول من غير شك في دخول واحد واحد
بل مع الظن بدخول كل واحد واحد فلا بد من حمل الشك على الاحتمال ولو كان مرجوحا وهذا الحلاف المحل اذا الشك
فيه بمعنى التساوي وهو الحق وبالجمل فلا حق لحصصه بالمقام الخ فتامل وفي قوله فيكون تجويزه في التخصيص
دون النسخ تصرف من الناسخ او تصحيف القلب وانه على الفور لانه خلاف المختار فيه ان ما ذكره من الدليل
على ان للفور انما اثبت به كون هذا الامر خصوصه للفور بعينه وهو انه لو حمل على مطلق الطلب كان عبثا والعبث
على الشرع لا يجوز وح لا يكون كونه للفور خلاف المختار وايضا قوله لانه خلاف المختار لا ينطبق ظاهرا على
ما سبقه فلا بد من تاويله بان لسند المنع المدلول عليه بلفظ التسليم وقوله وما ذكر نحوه عطف على تسليم داخل تحت
لفظ بعد ويحتمل ان يكون مسبوقا على طريق لانه خلاف المختار وجه كونه ظاهرا في تبليغ القرآن انه علقه بما نزل
والمنزل بالذات هو اللفظ ولم يسموا المخصصه وهو قوله عم في المجوس فيه ان قوله عم انما يدل على ان حكم اهل
الكتاب شامل للمجوس لا على خروج المجوس عن حكم القتل المنسوب الى المشركين مطلقا بل المخصص حقيقة هو
ما يدل على خروج الذمي من حكم القتل كما سيشير اليه في القول الذي بعده والمراد ان هذا المخصص بعد اخراج
اهل الكتاب فسر فيه قوله ويرد عليه ان الاحتمال الخ واجيب عنه بان مراده بالتاويل الحاول اليه وهو
المعنى الذي صرف اليه اللفظ كما في قوله التاويل قد يكون راجحا وبالاحتمال المحتمل ويؤيده تعليقه الظن لما تقرر
عندهم من ان التاويل ظن بالمراد والاحتمال لشبهه قطع به وقد يكون متعذرا لا احتماله اللفظ اقول لا
يخفى ما ينافي هذا الكلام والذي سبق من تعريف التاويل من التدافع لان هذا الكلام يدل على ان القسم الثالث
للتاويل مما لا يحتمله اللفظ وما ذكر من تعريف التاويل يقتضي ان يكون هذا المعنى مما يحتمله اللفظ و
الجواب ان المراد بالاحتمال ههنا امكان حمله عليه بدليل راجح والاحتمال المنفي ههنا اخص من الاحتمال
المذكور في التعريف المتناول للاقسام الثلثة مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومن المعلوم انه فيما
بينهم من تزوج واريد من الاربع مجتمعا فاندفع التاويل الاول بخصوصه ولما كان اللازم احد التاويلين
لانهما معا في قوله فخص سائر لا يخفى ما فيه فلا تجب الشاة بعينها لانه لا يكون مخيرا اقول هذا الاعتراض
مبني على توهم انه يقدر لفظ القيمة في نظم الكلام اذ لجعل الشاة بمعنى قيمة الشاة وليس كذلك بل مراده كما
يتادى عليه البيان ان مرادهم بالشاة اعم من ان يكون شاة صورة او معنى وقد استنبطوا من الحديث
الدال صريحا على وجوب الشاة جواز اعطاء القيمة بدلها حتى كان الواجب القدر المشترك فاحدهما يفهم منه
صريحا والاخر استنباطا واما ما اورده في شرح الشرح من قوله لا يخفى ان عدم وجوب الشاة لا يستلزم
عدم اجزائها فيلزم الاجماع فاقول ليس بشيء لانه اذا كان فيه الشاة واجبا فالاصل ان لا يجري بجزه

بدله

بدله ما لم يكن واجبا الا اذا دل عليه دليل من خارج على ذلك والمفروض انه استنبط من الحديث وظاهر
ان الحديث على هذا التاويل لا يدل على اجزاء الشاة على الحكم وبالابطال متعلق بيرجع والبارز
من ابطله يرجع الى الحكم والمستتر والباقي الضماير الى معنى وظهر انه الى الاجماع اقول فيه نظر اما
اولا فلان المعنى المستنبط هو علة الحكم اى دفع الحاجة ولا ينافي بينه وبين اصله وهو وجوب الشاة
لانه علة مشتركة بينه وبين الفرع وهو اجزاء القيمة فاحد الحكمين وهو حكم الشاة يعلم منه صريحا والاخر وهو
حكم الصحيح يعلم منه للعلة المشتركة واما ما ذكر في شرح الشرح من ان الحكم على هذا التقدير ليس بوجوب الشاة
بلا عينها فليس بشيء لما عرفت ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب القيمة على البدل يعلم بالاستنباط واما
ثانيا فلان كلامهم في هذا المقام صريح في ان حكم قيمة الشاة يستنبط من حكم وجوب الشاة بالقياس وذلك
بالغاء قيد خصوصية الشاة على ما صرح به في شرح الشرح ومن المعلوم ان الاسقاط حكم من اصل
مجامع بالقياس ليس من التاويل في شيء وليس فيه حمل اللفظ على خلاف الظاهر منه من الناس وبلا خروج
عن البحث وظاهر ان بيان اطعام ستين مسكينا من هذا القبيل فتامل فالمراد بقوله انما اراه قال في
شرح الشرح لسياق كلام الشارح خصوصا قوله لحمله على ما قرر ثم حمل قوله الخ مشعر بانهم محتاجون الى التاويل
في الموضعين حتى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤول الى البطلان وليس كذلك بل المراد انهم يأولون
انما امرأة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ليكون بطلانه على حقيقته او يأولون الباطل يؤول الى
البطلان ليكون انما امرأة على عمومه اقول هذا انما يتوجه على نسخة كان فيها لفظ الواو في قوله ولقوله فكان
حمله باطل وعلى نسخة وجدت فيها بدل الواو كلمة او لم يتوجه ذلك بل لا بد من توجيه قوله لحمله على ما درج لحمل
قوله لتوافق بين التوجيه ظ واما على النسخة الاخرى فقد اجيب عنه بانه صرح صاحب الهداية بانعقاد تزويج الا
مة بغير اذن مولاها وقال هو موقوف فان اجازه المولى جاز وان رد بطل قال وهذا حكم كل عقد فهو
لي اقول المنقول لا يدل على ما يجديه وذلك لان الكلام في ان الامة بنفسها يباشر النكاح وانه باطل سواء اذن
المولى بعده ام لا لان احد الزوج امة لنفسه بالعقد الفضولي ثم اذنه المولى يدل على ما ذكرنا قول الشارح في ذيل
البحث حيث قال مع امكان قصد تتمم ويكون الغرض منع استقلال المراة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق
بمحاسن العادات نهوضها بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره
والجواب ان مراد الشارح من نهوض المراة بنفسها للنكاح ان لا يكون باذن الولي اذ الحديث يدل على ذلك لا انها
بنفسها يباشر النكاح وح اندفع الايراد هذا لكن ما ذكره في تحقيق المفهوم مما يؤيد الايراد وذلك لانه قال
هناك شرط المفهوم ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب وعد من جملة امثلتها هذا الحديث وقال ان الغالب
ان المراة انما يباشر نكاح نفسها عند منع المولى فلا يفهم منه انها اذا انكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا
هذه عبارته وهي صريحة في عدم اعتبار المفهوم ههنا وان الاذن غير معتبر هنا بل المراد على مباشرة
المراة للنكاح لكن ظاهر سوق كلام الشرح يدل على ان المراد ما خلى الاذن حيث قال فان المراة غير ما ذكرناه
مالكة لنفسها الخ فتامل قال ثم ان اعتراض الولي في نكاح الحرة المكلفة بنفسها انما يكون في غير الكفو
والغبن الفاحش في المهر وهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى انه ليس بغالب فقوله يؤول الى البطلان غالبا ليس
على ما ينبغي اقول لعله حمل كلام الشارح على وجوب التاويل فيهما كما حمله لا مجال لهذا الكلام اصلا لان نكاح
الامة والصغيرة يبطل باعتراض المولى وعدم امضائه وان لم يكن الغبن في المهر ولا يكون الزوج
غير كفو وظاهر انه غالب لان الغالب من حال الولي ان لا يمضي النكاح الذي وقع بغير اذنه فتامل فالمنطوق

ما دل عليه اللفظ لما جعل المص في النظ المقسم في التقسيم الى المنطوق والمفهوم الدلالة على ما يذكره الش
دون المدلول على ما هو الظ من عبارات القوم فلا بد من تاويل هذا الكلام وذكر بان يق ضمير عليه للمدلول
المفهوم من سياق الكلام وكلمة ما مصدرية اى المنطوق دلالة اللفظ على المدلول في محل النطق وضمير
يكون في قول الش اى يكون لذكر المدلول فالمعتبر في المنطوق ان يكون دلالة على حكم للمذكور لا ان يكون ذلك
الحكم مذكورا والمفهوم بخلافه وعلى هذا فقوله الصريح ما وضع اللفظ بمعنى انه دلالة ما وضع اللفظ له و
الالتصاف ان حمل الدلالة على المدلول على ان يكون مسامحة مشهورة اولى واهون من هذه التعسفات
وايضا ما هو من اقسام المعنى من جنس الكلام وهو اما لفظي واما نفسي والمراد هنا نظرا الى العرف النفسي
وليس الدلالة منه واعلم انهم جعلوا دلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي على اكثر الحيض واقل الطهر
خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع الحكم وهو اكثر الحيض واقل الطهر غير مذكورين وان اول هذا
الى الحكم على المراة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة عشر حتى يكون مذكورا تمكث اجزاءه فيما عداه ومن
المفهوم لحرمة ضرب الوالدين وما ذكر في شرح الشرح حيث قال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من
المنطوق محل تامل اشارة الى ما ذكرناه والا فالفرق بينهما بحسب نفس المفهوم المستفاد من الموقف
لهما ظاهر لا ستره به وانما الاشكال في خصوصيات المواد الامثلة اقول لا اشكال اذ مدار الامر على ان
يعتبر كونه حالا للمذكور او لغير المذكور في محل لا محل لهما اذ ان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان
جعل نفس الحرمة واريد اساسها للضرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله تمكث احداهن الخ واذا عرفت
الحال فيهما فقس عليهما سائر الامثلة فتامل اذ لو لم يقدر اهل العربية هذا وما سبق في بحث المقتضي
يدل على ان هذا من قسم المجاز في الاعراب اى المجاز في الحذف منه لكن ما ذكره اولا وهو قوله ما لم يوضع
اللفظ له بل يلزم فيما وضع له على انه من قبيل المجاز اللغوي بان يكون القرية مجازا عن اهلها تسمية الحال
باسم المحل فبينهما تدافع ودفعه اما بان يراد بلازم الموضوع ما يفهم من اللفظ وثانيهما ان يقترن
اى الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بحكم اى وصف لو لم يكن ذكر الحكم للتعليل ذكر المص لكان اقترانه
به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الا
عتاق بعيد ومنها قوله احل لكم الاستدلال بالاية على جواز الاصباح جنبا من حيث احلها الليلة
اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا واشار الى هذا الوجه في الشرح بقوله ولكن
لزم من استغراق الليل بالوقت وثانيهما ان حليه المباشرة الى الخ مقتضى ذلك واليه اشار بقوله
والمباشرة وذكر بان يكون المباشرة اشارة الى ما في قوله باشروهن ولا يكون لغير الوقت اقول
يمكن ان يحمل قوله وابتغوا ما كتب الله لكم اشارة الى وجوب الغسل والاستواء للكل بالوقت فلا
يلزم مثلا اذا قال احد تجوز الاكل في يوم العيد لا يفهم منه انه يجوز في جميع حق اوقات الصلوة
بل لا يفهم عرفا من مثل هذا الكلام الا جواز الوقوع في جزء من اجزائه وكذا اذا قالوا الجواز الدخول
الى بلد معتبر لا يفهم منه جواز الدخول في جميع نقطها فتامل الخ كون الحكم اشد جائز الحكم اراد
بالحكم الاول المعنى المناسب كالاكرام وبالثاني ما هو المصطلح كالحرمة واشد به مناسبة الاكرام
لحرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التافيف باعتبار ان اقتضاء الاكرام لحرمة الضرب اشد واقوى
من اقتضائه لحرمة التافيف وما ليس في بعد هذا حيث قال التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع
الى الحكم الفرع بالمعنى الذي قررنا يدل على ما ذكر قبل شرح القياس قال في شرح الشرح اشارة

الى

الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الش حجة والا فلا نزاع في انه الحاق فرع باصل الجامع
الان ذكر مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي اقول
حاصله ان الالحاق فرع باصل الجامع انما كان على سبيل النظر قد يكون بغير نظر واستدلال ومثله هو
القياس اللغوي لكن لا يسمى قياسا في الشرع بل القياس في الشرع انما يطلق على الحاق فرع باصل الجامع
اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والشرع في ان مفهوم الموافقة هل هو القياس ام لا انما هو في القياس
بالمعنى الثاني وح كان الحاصل انه تحصل العلم بالمفهوم من غير نظر واجتهاد ولو كان قياسا شرعيا لما كان
العلم بدون النظر ولا يخفى ان المقدمة الاولى محل المناقشة اذ يقول الخصم لعل هذا من قبيل النظريات
الجلية ولعله لو ذكر تعالى في القول الآتي حيث يقول فيه مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو ما اذا
كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين وذلك لان قطعية المقدمات انما يكون مستلزما
لقطعية المط اذا كان حصول العلم بالمط هنا على سبيل النظر اقول لكن يرد على هذا التوجيه كلام الش
انه لا يلائم قول الش قبل شرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر عن الشرع بل ينبغي ان يقال قبل النظر
والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس الذي اعتبره الشارع وسماه المتشرعة قياسا لا يتوقف على مشروعية
القياس والامر من الشارع بالعمل به ولا على ملاحظة الشرع ولعل المراد ما ذكرناه بالعناية اقول الاظهر
ان يق مبنى كلام الشرح على ان القياس انما يعتبره بالاجماع اهل الشرع على اعتباره والا فهو لا يفيد الا
ظنا ضعيفا غير مقبول فلا معتبر وقد مر ذكر في مسئلة ان القياس يجوز ان يكون مخصصا للخبر العام ولاجل
ذلك لم يعتبر القياس في اللغة والا ففيه الحاق فرع باصل لجامع بسبب علية بالدوران على ما مر في مبادئ
اللغة ويرد عليه ان توقف اعتبار القياس على الشرع انما هو فيما لم يكن جليا فتامل وهذه الحيثية مفهوم المشهورة صح
الخ لغة مفهوم الاستثناء يعني انه وان اقتصر في هذا المقام على الاربعة المذكورة لكثرتها وشهرتها لكن له
اقسام آخر سيذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تعلق الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ او الموصوف
خبرا فلا يشمل الاستثناء داخلا والتخالف ذكر ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله اله ونفي الالهية
الغير المنطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفي اى لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد كذا في شرح
الشرح واقول حدا احد ذكر انما للتحقيق يجيء في الشرح مبالغة والاصوب في تفسير مفهوم الحصر المراد هنا ان
يعبر عما هو اعم عما ذكره وهو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم حتى يتناول لنحو صور تقديم ما حقه التاخير على
ما تقرر في علم المعاني وفي قوله المفهوم هو ان الله اله ونفي الالهية عن الغير المنطوق لا اله على ان
الخبر هنا مقدر عام مثل الوجود او الامكان والصواب ان يقول المفهوم هو ان الله موجود والمنطوق
نفي الوجود عما عداه من الالهة وتوضيح ذلك هو انه قد مر في بحث الاستثناء انه لم يتحقق في الاستثناء الا حكم واحد
اما سالب كما في كلمة التوحيد واما موجب كقولك له علي عشرة الا ثلثة اذ المعنى في الاول نفي الوجود عن الا
لهة المخرج منها اليه وفي الثاني الاقرار بالعشرة المخرج منها الثلثة فتامل ثم قال واما بعض ما ذكره الآمدي
كالتخصيص بالاوصاف التي تطرا اذ يزول بالذكر وكمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها ما هو اعم من النعت النحوي وعلى ما يجب التنبيه
له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف
فلا يرد ما يكون لمدح او ذم او تاكيد او نحو ذكر على ما توهم صاحب التنقيح اقول ومما يجب التنبيه له ان
مفهوم الصفة يجري في تخصيص العام كما ذكره وفي تقييد المطلق ايضا كما في قوله م رقبة مؤمنة وان

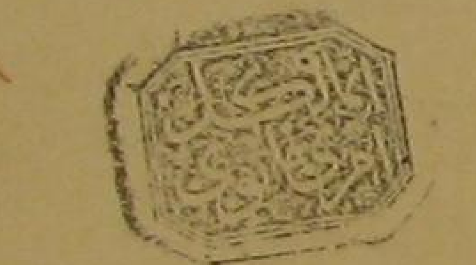
الصفة لما كان متناولة للملاح وغيره على ما ذكره كان كون الصفة مخصصة يعلم من خارج لا من الصفة نفسها
على ما حققه انه سابقا وكان مفهوم موافقة في شرح الشرح هذا ظاهر في انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية
بل يكفي الا اولوية المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من ان المراد انه يكون مفهوم موافقة على تقدير
الاولوية واما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد اقول يمكن ان يق ما سبق هو انه الشرط
في كون مفهوم الموافقة ونفيه صرح به بعدم المساواة ولا تنافي ذلك ما ذكره ههنا من انه على تقدير المساواة انه
يتحقق مفهوم الموافقة او يقال غير معتبر والظ ما ذكرنا لانه قال عند التقسيم والتخارج يعرف كل منهما فانه
لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او الاول مفهوم الموافقة هذا لكن الحق ما ذكره
رحمه الله اذ قد اعتبر في تفسير المفهوم مطلقا ان يكون مدلول اللفظ مستفادا منه وفي صورة المساواة
لا يفهم ولا يستفاد من طريق المفهوم بل لو فهم كان بالقياس واطلاق المفهوم على مفهوم اللقب مثلا
انما يكون عند من قال به وعند الآخرين تسميته بالمفهوم بمجرد الفرض وعلى زعم الخصم فتامل ويمكن ان يق في
توجيه الشرح معناه انه ليس مفهوم مخالفة بل لو كان مفهوما من اللفظ كان مفهوم موافقة لا انه مفهوم
موافقة في الواقع فان وجه الدلالة فيه ان للصفة فائدة الخ اقول الظ ان من لم يقل بالمفهوم يقول
انه لا يحصل ابدا العلم بشرط وهو انه لا فائدة للفظ سوى تخصيص الحكم والجواب ح ان التفتيش
يوجب الظن في بعض المواضع بان ليس له فائدة سوى التخصيص والظن يكفي في مدلولات الالفاظ
على ما مر في مبادي اللغة ان خالف المتابعان لا يخفى ان هذا من قبيل مفهوم الشرط وكان البصري
لا يفرق بينهما او يجعله في معنى المتابعان المختلفان متخالفان وكذا الحكم للشاهدين من مفهوم
العدد الخاص دون الصفة الا انه قد عرفت ان مرجع الكل الى الصفة بعضا على نقلنا من الامام في البرهان
ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان الحدود والمعدود موصوفان بحدهما وعددهما و
قس عليهما البواقي كذا في شرح الشرح اقول وفيه بحث اذ سيجيء ان مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل
من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة ولا يذهب عليك ان هذا
الكلام منهم يدل على ان مرادهم بمفهوم الصفة ما يكون مفهوم صريح الصفة وانهم فرقوا بين ما هو مفهوم
صريح الصفة وبين ما يرجع اليه كمفهوم الشرط ان بعض من قال بمفهوم الشرط وهو مفهوم الصفة مع
انكر مفهوم الصفة فعلم من ذلك انهم لم يريدوا بمفهوم الصفة ما يتناول مفهوم الشرط فتدبر
ان ابا عبيد هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام في البرهان والعقول ما قال الامام الا ان المشهور
في ائمة اللغة ابو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الآمدي في الاحكام كذا في شرح الشرح وقيل قال الا
مام في البرهان ان القائل ابو عبيدة على فصيله سماه الثابت معمر بن المثنى ولا منافاة بين الروايتين لجواز ان
ان يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما اماما في معرفة اللسان لما ثبت مفهوم شيء من اللغات فان قلت
فرق بين ان يكون المسئلة اجتهادية وان لا يكون وكذا بين ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون قلت
ههنا ليس اجتهادا في الاحكام الشرعية بل نظر او استدلال في مباحث اللغوية وحاصل الجواب ان المنع لا
يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل لقولهم او هما من ائمة اللغة سواء استند
قولهم الى اجتهادهما او سماع او غير ذلك كاكثر اللغات فيندفع الثاني واما الاول فيندفع بان المراد
لما ثبت مفهوم شيء من اللغات بالاجتهاد اقول نفي ههنا شيء وهو انه لو صح الحمل بقول ان في مفهوم
الصفة حق وكان ذلك على حصوله بالاجتهاد كان المجتهد مقلدا لمجتهد آخر في اجتهاده وذلك غير جائز

فتامل ولنا ايضا انه ثبت دليل العمل والاجماع فان قلت كيف ذلك مع انه قد تقرر وسيجيء ايضا انا لا نثبت اللغة
بالفائدة والترجيح بل ليس طريق اثباتها سوى النقل والاستقراء قلت الظ ان هذا يرجع الى الاستقراء ايضا كما
قال في الجواب عن الدليل الثالث لا يخفى ان الاعتراضين اللذين يذكرهما جاء في الوجه الثاني والثالث معا
ولو سلم العموم في بعض الصور وظاهر ذلك كما لو ما صحوا الشاة عوراء فانه اول على تضحية ما ليس عوراء وكذا
قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لتوهم متوهم انه لم يرد النهي عند خشية الاملاق فلا نزاع فيه
اذ كون ثبوت الحكم في المسكوت بالطريق الاولى يقتضي تخصيصه بالذكر اقول لو سلم العموم كان خارجا
عن محل النزاع اذ ح كان مفهوم الموافقة فتدبر الاولى ان يق قال في شرح الشرح ظاهره جواب عن تقرير
الامام لكن يمكن تطبيقه على تقرير السابق ايضا وحاصله انه ان اراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت
ان الحكم النفسي المعبر عنه باللفظي مختص به بمعنى انا حكمنا على السائمة مثلا ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع
فيه وان اراد ان متعلق الحكم النفسي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي
مختص بالمذكور بمعنى ان الزكوة واجبة في السائمة ليست بواجبة في المعلوفة فهو ممنوع اذ غاية الامر عدم الحكم
بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز ان يثبت نسبة ولا الحكم بثبوتها وهذا حاصله تسليم اختصا
ص النسبة الذهنية دون الخارجية وقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا في تحقيق الانشاء من النفي اثباته
وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء اذ ليس لنفسه متعلق هو الخارجي الا ان
يأول بالخبر ومن ههنا يذهب الوهم الى ان المراد بالمتعلق ههنا طرف الحكم كالسائمة مثلا على ما سبق
من ان متعلق الذكر النفسي هو الطرفان ليصح منهما جميعا ولفظه فيه في قوله عدم الحكم فيه اي في المتعلق
انما يشعر بذلكم ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل ظ في ان المراد اختصاص الحكم ولا يذهب الوهم الى ان
لفظ السائمة يتناول المعلوفة فلا حاجة للانتفاء اقول يمكن الجواب عن قوله ان هذا انما يصح في الاخبار
دون الانشاء بانه اراد بمتعلق الحكم في الانشاء مثل الوجوب في الايجاب والحرمة في التحريم ونحو ذلك في الانشاء
انه يق ان اراد به اختصاص الحكم النفسي الذي هو ايجاب زكوة الغنم السائمة اي هذا الايجاب المخصوص
فلا نزاع فيه وان اراد به اختصاص متعلق ذلك الحكم كوجوب الزكوة يكون الكلام مفيدا لذلك الاختصا
ص ثم بل هو محل النزاع اذ لا يلزم من افادة الكلام اختصاص هذا الايجاب المخصوص بالسائمة نفي
الوجوب مطلقا عن المعلوفة اذ لعل زكوتها ايضا واجبة لكن بايجاب آخر فان قلت اذا لم يكن المعلوفة
داخلة في هذا الحكم لم يكن زكوتها واجبة مطلقا عملا بالبراءة الاصلية قلت لعلها واجبة بغير ذلك الحادث
ولو سلم فلا يفيد المط وهو القول بالمفهوم اذ المستفاد ح بالبراءة لا بالمفهوم اقول واما التوجيه الذي
ذكره من جعل المتعلق طرف الحكم ليصح في الخبر والانشاء معا ففي غاية الفساد وذلك لان المذكور هو السائمة
فلو كان المراد بقوله بعد الاختصاص الحكم بالمذكور اختصاص طرفه الذي هو السائمة على ما عرفت به
كان اختصاص الشيء بنفسه فالصواب ما ذكرنا سلمناه لكن لا نم فهمه من الفرق بين الجوابين ان في
الجواب الاول منع فهمه منه مطلقا بل انما يفهم من الخارج وفي الثاني سلم فهمه منه في الجملة لكن لا على طريق
المفهوم بل من جهة الاصل وهو ان الاصل قبول انتفاء النفي ولم ينف ذكرها فوق السبعين فبقي
على ما كان اقول ويمكن ان يق ايضا فهم المفهوم ههنا من جهة خصوص المادة لا من جهة دلالة اللفظ
بنفسه وهو المتنازع فيه ويمكن تطبيق الجواب الاول على ذلك فتدبر وانما اراد الجواب الثاني بعد التسليم
وعلى سبيل التنزل لان الحق ان الآية ظ الدلالة على عدم ارادة خصوصية العدد وانه لا يغفر

اعرف منه الفرق

لهم وان التعقولهم مرارا غير محصوره فبقاء جواز الغفران على تقدير التسليم لا في الواقع هذا واعلم انهم
اختلفوا في مفهوم العدد وقال الامام الحق التفصيل وهو ان العدد ان كان علق الحكم ههنا فالتعليق
يدل على ثبوت الحكم في الزايد دون الناقص لوجود العلة وهي تلك العدد فيه لا في الناقص كاندفاع
النجاسه بالسلس يقتضي اندفاعها بالاكثر منها لا بانقص وان لم تكن علة فالحكم ان كان حظرا وكراهة فكذلك
كتحريم جلد مائة على العارف يقتضي حرمة ما سبق وكراهة اعضاء الوضوء اربع مرات يقتضي كراهة الزايد
وان كان ايجابا كوجوب تحمل صلوات او اباحة كاباحة نكاح الاربع او ندبا كالتصدق بدينار في وطء الحا
يض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزايد وفيه ان فيه تسليم ان العدد بذاته لا يدل على شيء
من ذلك بل بدليل زايد ثم المص ذكر مفهوم العدد في الاجمال ولم يذكرها في التفصيل ومفهوم الحصر بالعكس
واستدل ايضا اقول فيه نظر لان هذا جار في مفهوم اللقب ويمكن الجواب بان نكر الفائدة انما هو
ملاحظا لغرض العقلاء وموجبا للمصير اليه لو لم تكن ههنا مانع آخر عن افادة الكلام لها وما سيذكر
على نفي مفهوم اللقب مانع عنها ولا مانع ههنا لان ادلة نفي مفهوم الصفة سيبطل وهي على ذكر النقوض
المورده على الادلة التي بها يثبت بالترجيح لحكم لم ينتهض دليل على بطلانه لجريانها في صورة قيام الدليل على
بطلانها فتامل يستفي المقاصد والحكم اي فسبي الاعراض والحكم العلل الغائية في الواقع على الا
فعال الاختيارية وذلك لعدم العلل لكونها عللا وتاخرها لكونها مصالح وفوايد والجواب الجواب
واستدل لو لم يصرح بر سبعه على ما هو دانه وقد زيفه الآمدي بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع
على نفي الطهاره فيما دونها حصول الطهور في السابقة لجواز ان يثبت النجاسه بدليل آخر فان قيل
هذا انما يتم في الرضاع بناء على ان الاصل عدم التحريم واما في الاناء فالاصل هو الطهاره ما لم يظهر
دليل النجاسة والاصل عدم قلنا الدليل القاطع قايم وهو الاجماع على التنجيس بوصول النجس فاذا لم
يدل المورد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح
الشرح واقول يمكن الجواب عن الدليل بان هذا الفهم انما هو لخصوص المادة حتى لا يلزم لتحصيل الحا
صل من دلالة اللفظ عليه ولهذا لو قيل له على عشرة يلزم اشتراك الخمسة مع العشرة في الحكم فكان
يجب ان لا يتخلف فيه اقول فيه نظر اما اولا فلان مفهوم الموافق لا يتخلف فيه فيمكن دعوى التواتر
فيه ولو بالمعنى الا ان يخص الدعوى بنفي مفهوم المخالف وهو الظاهر من الادلة واما ثانيا فلان الجاهل
لعله ممن لم يبلغه التواتر واما ثالثا فلان للقايل ان يقول دليلكم على نفي المفهوم اما عقلي ولا مدخل له
في مثله لان اللغات لا يستقل فيها العقل اثباتا ولا نفيا واما نقلي الى آخر الدليل واما رابعا فلان
الدليل لجواز ان يكون سمعيا غير الخبر المنحصر في التواتر والاحاد فان الدليل السمعي غير منحصر في الخبر بل
يحتمل ان يكون اجماعا او استقراء كما في العلم برفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر فان قلت من دفع الا
حتمال الكلام الى من بلغ اليه الاجماع فانه اما بالخبر الواحد او بالمتواتر وكذا فيمن بلغ اليه الاستقراء
قلت لعل المتمسك بالمفهوم داخل في الاجماع وكان الاجماع معلوما له باستقرائه وكذا المتواتر لعل المتمسك
هو المستقر وهذا كاف لنا في ثبوت المفهوم في الجملة ولا يثبت مطلوبكم وهو نفي المفهوم مطلقا لعدم
التواتر في مفرداتها اقول ليس المراد بادلة الاحكام الادلة الجزئية التي نصبها الفقهاء على المسايل الفرعية
الفقهية كدليل وجوب الصلوة لان كون الدليل الظني لا يعتبر انما هو في المسايل الاصولية دون الفرعية
وقد صرح بذلك الاستدلال بل المراد انه لو لم تكن الظني في المسائل الاصولية لم يكن العمل باكثر الادلة

الاجمالية للاحكام التي هي مسائل الاصول ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا وذلك لان اثبات امثال
تلك المسائل المفصلة بدلالات الالفاظ لا يمكن بادلة قطعية لان قوله مفرداتها يدل على ان المراد الاد
لة التفصيلية قلت يمكن ان يق المراد ان التواتر لم يقع في مثل كون الامر للوجوب وكون النهي للتحريم وان وجب
التواتر في كون الكتاب حجة وكون السنة حجة فالافراد في مقابل ذكر الاجمال اي كون الكتاب والسنة حجة لا
في الادلة المفصلة الفقهية اي استعمالها الفقهاء في خصوصيات مسائلهم فتامل فان وجوب الزكوة
ليس هو فيه قوله اوجبت اقول لا يذهب عليك ان هذا الكلام من المص في المنتهى يدل على ما صححه الشارح في بحث الوجوب
من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات متغايران بالاعتبار فذكر الكلام من الشرح وان كان مخالفا للحق
لكن مما اقتضاه كلام المص فلا على الشارح في توجيه كلام المص بذكره فتذكر فقد انتفى وجوب الزكوة فيه اقول
فيه بحث اذ انما يلزم انتفاء وجوب الزكوة بهذا الامر والايجاب لا مطلقا فان قلت الاصل عدم الوجوب
ما دام لم يثبت وجوبه بهذا الايجاب بقي على كل ما عليه الاصل وهو عدم الوجوب قلت اولا ان هذا لا يجري
في صورة الاباحة اذ لا يصح ان يق الاصل عدم الاباحة الا ان يق يصح ان يق الاصل عدم الاباحة الشرعية لا
بان كان واجبا او حراما بل بان كان مباحا اصليا لا مادونا شرعا اذ الاصل في كل شيء عدمه ولو قيل الاصل
عدم دليل آخر على الوجوب لم يتوجه النقض بالمباح وثانيا ان اثبات هذا ايضا بالاصل لا بالمفهوم اذ دلالة
ذلك عقلي وهذا لغوي وان احدهما من الآخر ويمكن ان يجاب بان مراد المجيب انتفى هذا الوجوب اللازم من هذا
الايجاب المخصوص او كان عنه وصار الحاصل ان التخصيص المراد بالمفهوم تخصيص الحكم النفسي دون متعلقه
نظير غاية الظهور مما ورد عليه الشارح من انه يرجع الى نفي المفهوم لما مر منه ان ليس النزاع في تخصيص الحكم اللفظي النفسي بل
انما النزاع في تخصيص متعلقه فتامل بل الصواب في الجواب على ما في شرح الشرح ان يلتزم عدم المفهوم هنا لظهور ولا
نشاء او نفي المفهوم في بعض المواضع لمعونة القراين كما في قولنا في السائمة الغنم السائمة لا ينافي ذكره وان الغير مكابر
في دعوى المكابره وانما لم يجز ذكر قال في شرح الشرح لا خفاء في انه اذا كان فرد انه وزانه المفهوم الموافق في منافاة
المفهوم للمنطوق كان عدم صحة عطفه على البيان وانما المفتقر الى البيان هو تحقق المنافاة في مفهوم الموافقة على
ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه اشاره الى قوله لا تقل له اف وما اضربه لكن تقرير الوجه الاول صريح في انه بيان لا
منافاة ان يق ادركوة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا او مفترقا بان يقول ادركوة الغنم السائمة او زكوة الغنم
المعلوفة بناء على انه لا يبقى ذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا لبيان المتعلق المنافاة في مثل لا تقل اف
واضربه نعم يمكن تقرير الوجه الآخر وهو لزوم التناقض على وجه يجري في المفهوم الموافقة بان يق مفهوم لا تقل له
اف وهو حرمة الضرب يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضربه وهو جواز ان يق له اف يناقض
منطوق لا تقل له اف وانما جرى الشارح على ذكره اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان امكن اجراءه في مثل
لا تقل اف واضربه لكن قوله بعدم الفائدة انما يجري في ادركوة الغنم السائمة والمعلوفة فليتامل قوله الوجه
في توجيه الكلام ان يجعل قوله وانما لم يجز ذكره اعادة للملازمة بعبارة اخرى ليستدل عليها بدليل آخر
بعد تمام الدليل الاول ويعضد قوله وانما لم يجز ذكر انه انما لم يصح ان يق ادركوة الغنم السائمة والمعلوفة
فيكون قوله لم يجز بمعنى لم يصح عنده بانا بقوله لما صح ولعل ذلك اشاره الى ما هي لما صح وكان المراد انما لم
يجز ذكره على تقدير صحة المفهوم بالمفهوم وقوله الجواب لا انه كمفهوم الموافقة جواب عن الدليل الاول للملا
زمة وهو برانه فقياس مع الفارق وذلك لان مفهوم الموافقة قطعي وذلك ظني فلا يلزم منه التعارض لعدم
التعارض بين القطعي والظني واما في مفهوم الموافقة فيلزم من اعتبار المفهوم التعارض بين القطعيين



قوله واعترض عليه بانه لا يتعين فان قلت هذا لا يفتح
في الدليل المذكور لانه قال اذا لم يذكر لم يظهر لها فائدة فاذا احتمل ان زمان ركنا
تنبيه الحكم على ما يخفى فيه قلت على هذا الحكم ان ومان خصوص الخبر
وضعف للاحتمال من الشرطية والتسليم فيكون دالا على خصوص الحكم
عليه حتى يحصل المفهوم والوقت الذي كان ذكره مجازا
لا من دلالة اللفظ لغة اذ المفهوم كان من قبيل ما
يحصل بدلالة اللفظ لغة فتامل
منه سلمه الله

وانه غير جائز فلا يلزم من عدم جواز ذلك عدم جواز هذا وقوله واما ما ذكرت فجواب على الدليلين الاخيرين
لاثبات الملازمة ولا يخفى على المتامل لطف هذا التوجيه وقيل لتوجيه الكلام ان المراد بالعبدين عبدا اف
واحر به لان في كل من المعقول والمعطوف نوع تقييد للفعل والمعطوف عليه وهو لا تقل وينافي منطوق
كل منهما مفهوم المواصلة للاخر لان تحريم التافيف نحوه تحريم الضرب واباحة الضرب نحوه اباحة التا
ليف فلا يبقى لذكرهما فائدة لان فائدة القيد المفهوم وقوله ويكون غاية قوله اوزكوة الغنم الى هنا
فيه اشارة الى بيان وجود العلة كحكم الاصل ثبت حكم فيه وهو عدم الجواز اقول على ما قررناه في توجيه الكلام
السنغني عن ذكر الوجه المشتمل على التكلف والتعسف على ما لا يخفى على الناظر فيه فتدبر لزوم التعارض عند
... المخالفة اندفاع الجواب الثاني بهذا التقرير ظ واما اندفاع الاول فما قول يمكن ان يبقى في توجيهه وجهان
احدهما وهو المستفاد في شرح الشرح ان المراد من التعارض مطلق التقابل وذلك بان يكون مقتضى
احد الدليلين مخالفا لمقتضى الاخر وان كان احد المقتضيين يحصل عند الاخر اذ لا شك ان مجرد التقا
بل والتنافي بين الدليلين خلاف الاصل وثانيهما انما ينقل الكلام الى صورة يكون الدليل المخالف
للمفهوم ليس قطعيا بل يكون ظنيا وح يلزم التعارض ويكفي لزوم التعارض في الجملة ولو في صورة واحدة
لعدم القول بما لا يستلزم ولا يخفى ان الوجه الاول غير مستفاد من تعبير الشرح نعم يمكن تطبيقه على الوجه
الثاني وذكر لان الجواب الاول ناش عن خصوصية المثال فاذا لم يعتد الكلام لم يدل بل يحصل عند المخالف
في الجملة اندفع فان اقام قال شارح الشرح يعني ان دليلنا على نفي المفهوم بانه يثبته قد يفضي الى خلاف
الاصل وهو التعارض بمعنى التقابل في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتنافيين في القوة حتى يرد منع لزو
مه وكل ما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح
فهو منتف ما لم يقم دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا
عن المعارض وان اقام كان دليله معارضة والمعارضة لا يقدح في صحة الدليل نعم يمكن ابطال
هذا الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل
في الجملة لا يفضي الى المرجوحية في الجملة لا يقتضي الا الاشعار في الجملة وهو لا ينافي ما نوعيه من الثبوت في الجملة
اقول يستفاد منه ان اندفاع الايراد الاول لتوجيه الاول الذي ذكرنا فظ ان عبارة الشرح لا ينطبق كيف
ولو قيل مراده من التعارض ذكر بعينه في التقرير الاول لم يزيف واما ما اورده على هذا الدليل مما اشار اليه
بقوله بعد تسليم فانما يوجه لو وجه على هذا التوجيه لا على ما ذكرنا من التوجيه واما الايراد الآخر فيمكن ان يقال اعتبار
نوع المفهوم يفضي الى خلاف الاصل في بعض الافراد كالمثال المذكور واعتبار نوع يفضي الى خلاف اصل ولو في ضمن
فرد واحد مرجوح لا يعتبر لا الدليل ولا يتوهم ان المفهوم يعتبر بعض افراده دون بعض بل المعتبر ذلك النوع
لان مقتضى دلالة اللفظ لغة ذلك مع قطع النظر عن خصوصية المادة غاية الامر انه قد لا يعتبر في بعض المواد
لمعارض راجح بمعنى انه لا يعمل به الا ان اللفظ غير دال عليه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط
هذا وان كان لا زما لما قرره المص الشرط لكن قد عرفت ان الجملة الشرطية لا يدل عليه بل انما يدل على ان
الاول منتف اذا انتفى الثاني دون العكس لان الاول ملزوم والثاني لازم وقد ذكر المص في شرحه للكافية عند
قوله كلمة المجازات ما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني ان المراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم اقول فكان
في قول الشارح اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط ايماء الى ذلك فتامل ودعا يق هو اى
المذكور بعد كلمة ان وتحوها شرط لا ايقاع الحكم فلا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اى سوى انتفاء الايقاع
وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع ومرجعه الى الاختلاف في اثر الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط فمعنى

ان الشرط كالدخول الدار هل هو شرط للحكم فقط كالحرية في قولنا ان دخلت الدار فانت حر حتى يلزم من انتفاء
الدخول انتفاء الحرية او شرط للسبب وهو ايجاب الحرية وارتفاعها والحق هو الاول للقطع بانا
اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذي هو تصرف مبدأ
بالتحرير والتعليق كذا يستفاد من شرح الشرح اقول ما ذكره من قوله ومرجعه الى الاختلاف انما يصح اذا
كان الكلام في الانشاء لكن الظاهر من كلام الشارح الخبر لان الايقاع والوقوع ظ فيه وح كان ينبغي ان يق
لو كان شرطا للايقاع للزم الالتفات الى التصديق والاذعان ومن البين انه ليس كذلك كيف وح كان شرطية
اخرى فتدبر وقد اعترض عليه بانه لا يتمشى اه فان قلت هذا لا يقدح في الدليل المذكور لانه قال
اذا ثبت كونه شرطا اه فاذا احتمل للسببية لم يكن ما نحن فيه قلت على هذا الكلمة ان وما يشاركها او
ضعت للقدر المشترك من الشرطية والسببية فلم يدل على خصوص الشرطية فيحصل المفهوم ولو فهم الشرطية كان ذلك
من الخارج لا من دلالة اللفظ لغة مع ان المفهوم كان من قبيل ما يحصل بدلالة اللفظ لغة فتامل
اما ان قلنا بالاتحاد فيه نظر اذ ح يعلم ذلك من خارج وهو كون السبب واحدا او كون الاصل عدم تعدد
السبب لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه اذ الغالب الكلام انه اراد بالغالب الراجح مطلقا سواء
جاز الطرف الاخر ام لا وقد يجاب عن الآية بوجهين اخريين احدهما ان العصر المراد الآية نزلت
في هذه المادة وثانيهما ان فيه تحريك همة المولى بانه اذا اردن العفة فالمولى احق بذلك و
مدرك الكلام في الاخر نفيه اعراض ومواخذة على قوله ولو قرر بعده بمنع سلمناه ان ما بعد الغاية لو
دخل لم يكن الغاية اجزاء لكن النزاع في نفي الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم
انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا مدخل في الحكم بل ينبغي الحكم عند حصولها هذا ولكن
عبارة الآمدي ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية كذا في شرح الشرح اقول فان قلت لا مجرى
لهذه المواخذة اذ كما صح ان يق ما بعد الغاية كان خارجا عن ثبوت الحكم له والا لم يكن الغاية غاية كذلك
نفس الغاية مثلا نفس المرافق لا يجب غسله لان الغاية خارجة عن الشيء فلو وجب غسل المرافق العظم يكن الحد
في غاية لا يق يحتمل ان يكون الى بمعنى مع لانا نقول ح لم يكن للغاية والكلام هنا قلت الغاية والآ
حز كما يطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده فكما يق اول الا
نبياء آدم عم وآخرهم محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلمة الى مثلا الشيء للغاية يستعمل في المقابيس فالكلام
في ان الاخر باي معنى من المعنيين هذا ولكن انت تعلم ان هذا انما يستقيم في لفظ الآخر واما لفظ الغاية وكلمة
الى للغاية فقط انها انما تستعمل فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها في معنى ... وليست للغاية
فكان خارجا عما الحق فيه نعم اقول يعني نفي وهو ان قولنا صوموا الى ان تغيب الشمس وانما سلم دلالته على ان
زمان غيبوبة الشمس انقطع الحكم النفسي كايجاب الصوم هذا الايجاب واما دلالته على انتفاء الوجوب فيه
مطلقا فغير مسلم وهو نظر لا ح في مفهوم الصفة فتذكر وعمل بعده فلا فرق اقول قد لاح من الشارح ان دلالة
ما والا بالمفهوم لا بالمنطوق ولعل القائل بهذا الكلام يقول بان دلالة ما والا بالمنطوق وذلك لما
حققنا ان كون المدلول منطوقا او مفهوما قد يختلف بالاعتبار والحاصل انه وضع القياس اقول
ههنا بحث اذ المعتبر في القياس مساواة الفرع الاصل في المعنى الجامع بمعنى ظهور الحكم فيه ولا ينافي ذلك ان يكون
ذلك المعنى اشد مناسبة للاصل فيجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف اذ ليس يشترط في المفهوم سوى ان
لا يكون الحكم فيما عدا المذكور لا يكون راجحا او مساويا للمذكور على ما يدل عليه التعريف الذي مر فتذكر واما

في شرح الشرح حيث قال قد علمت ان شرط مفهوم الموافقة الاولوية لا يكفي المساواة ولو صح ما ذكره هنا من ان
الحاق القياس يستدعي المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس
مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد واقول في جوابه مراد الشارح انه لو ثبت بالمفهوم
كان مفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة لا انه يثبت بمفهوم الموافقة في الواقع وعدم مثله فقد ذكروا جيب عنه
الفرق لبعض شروح المنهاج بان المراد المحقق بمفهوم الموافقة هاهنا فهم موافقة المسكوت للمذكور في الحكم ولو
بالقياس لا انهما مستندا الى النص لو بعد ذلك ان الضمير في قوله دل على الحكم في الفرع للقياس فالمعنى ما اذا
حصل القياس التساوي دل القياس على ثبوت الحكم في الفرع على وجه يفهم منه مفهوم موافقة حكم الفرع لحكم الاصل
فان قلت يحمل الولاء لغير الموال ان غاية ما ذكره ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي ثبوت كله او بعضه
لغير المعتق لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب انه تفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره
ولاء لما كان ما ثبت للمعتق جزوية امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق
وقد كان كل الولاء له فان قيل انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون
تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق ان الولاء الذي لغير المعتق ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لان مثل قولنا
ملكية الدار لزيد وهو ان امكن اشتراك زيد وعمرو في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية فمثل ما ذكرنا
في الولاء كذا في شرح وهو مبني على انه جعل قوله وذلك كما في ملكية الدار لزيد الخ في موضع الدليل على قوله لا
يمكن معطوفا عليه اي لا يمكن ان يتوهم كذلك وذلك مثل قولنا ملكية الدار لزيد مستنبط منه علة قوله لا يمكن وذلك كما يرى
اقول الاظهر ان قوله في قوله وذلك كما في ملكية الدار لزيد حتى يتم السؤال يعني في مثل هذا المثال يجوز الاشتراك في ملكية
الدار بين زيد وعمرو ومع هذا يصح هذا التركيب وذلك لان التغاير بين ملكية زيد لها وملكية عمرو لها بمجرد الاضافة
ويجوز ان يشترك اثنان في اضافة شيء واحد اليهما وقوله فانه ظاهر دليل قوله لا يمكن وجوابه وتعويله ان ما ذكرت
من المثال ظاهر في الاستقلال وان احتمل الاشتراك احتمالا مرجوحا وقوله فما ذكرنا يحتمل ان يكون تعليلا لكونه
ظاهرا اي الاستقلال على ما قرره رحمه الله وتوجيهه انه وان لم يكن التغاير الا بالاضافة لكن الحكم على الولاء
بالايجاب الكلي يقتضي ثبوته بجميع الاعتبارات والاضافات للمعتق لانه المتبادر من التركيب ويحتمل ان يكون
متعلقا بالامتناع اي امتناع الشركة وان لم يثبت بالدليل الذي ذكرنا في الولاء فيجري مثله هاهنا بناء على ما ذكرت
من جواز ان يكون التغاير بمجرد الاضافة فلا يلزم من ثبوته للمعتق نفيه عن غيره لكن يثبت عدم الشركة بما ذكرنا من ان
هذا التركيب وامثاله ظاهر في الاستقلال هذا لكن يتوجه على السؤال وهو قوله لا يمكن على هذا التوجيه ان ملكية زيد للدار
صفة قائمة بزيد بالقياس الى الدار مغايرة للصفة القائمة بعمرو وضرورة تغاير الصفتين بتغاير المحلين فجواب
الشارح كان جوابا على سبيل التنزل والظاهر انه رحمه الله لهذا لم يحمل المثال على تتمة السؤال بل جعله من تتمة كلام المجيب
نعم لو قال وذلك كما في الدار لزيد لكان له وجه وجيه لان انه في قوة ان ملكيته لزيد وملكيته لعمرو متغايران عند
المحقق فتامل مفهوم الحصر ان تقدم الوصف اعلم ان ائمة المعاني قد صرحوا بان تقديم ما حقه التاخير
مفيد للحصر مطلقا وجعلوه انواعا منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز عليه و
منها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد عرف على خلاف في الاخير ومنها ما يحصل
من تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا والمص لا يقول بالحصر في شيء منها لكنه في كثير من المواضع يفيد الحصر صرح
بذلك صاحب ~~التفصيل~~ المفتاح وغيره في شرح المفصل وهذا انما يكون فيما لو كان الحكم بافادتها الحصر كليا
اما اذا كان مطلقا فلا كما في مفهوم الصفة اذ الحق فيه التفصيل ايضا على ما مر ومنها ما يحصل من جعل تقديم الوصف .

على الموصوف الاخص منه مفهوما على ان يكون مبتدا او الموصوف خبرا عنه والشيخ عبد القاهر قال بافادة كل
القصر ثم عكس هذا الظن تفيد الحصر فزيد المنطلق مثل المنطلق زيد مفيد للحصر على ما صرح به صاحب المفتاح
وغيره لكن المص خص الكلام بمثل العالم زيد ولم يتعرض لعكسه ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي يذكره يجري
في مثل الرجل عمرو وبان يكون الخبر المؤخر خبرا لما قدم من المبتدا دون وصفه او يقال يصح ان يراد بالوصف في كلام
الشرح ما يتناول هذه الصورة ولهذا قال في شرح الشرح يريد بالحصر بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث
يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم
نحو العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني
تمسكا بالاستعمال الفصيح ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون
الخطابيات افاد اتحاد الجنس بزيد بحسب الوجود وهو معنى الحصر لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية اقول
ان اريد بشرط الكلية ثم كون الاخبار عنها بانها نفس زيد الجنسي ولما سبق مثل ذلك من الشارح لم يتعرض له هاهنا
الجنس لما يصدق عليه الجنس مطلقا اي جميع افراد الجنس وفيه انه يحتمل كونه لما يصدق عليه الجنس في الجملة
فيكون للعهد الذهني اقول يمكن ان يكون بناء الكلام على ان الحمل على البعض دون البعض مما يوهم الترجيح بلا
مرجح على ان ما هو المشهور من صاحب المفتاح الخطابي وفي منقول من شرح الشرح اشارة الى ذلك و
يحتمل ان يكون بناؤه على توهم ان الحمل على العهد الذهني مستلزم لحمل المبهم على المعين كما ان حمله على العموم
يقتضي حمل الكلي على الجزئي ولا يخفى ما فيه فتدبر وصدق عليهما اي على الدليلين اي في صورة التقدم الوصف
مبتدا او محكوما عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي صورة التاخر هو محكوم به خبرا ويراد به مفهوم
ذات ما هو موصوف بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر يندفع الدليل لان اتحاد زيد بحسب
الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف العادة مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك الموصوفات فيه واتحاد
كل منها بحصته منه والحق ان ما ذكره انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون العالم فان معناه الذات
الموصوفة فرد او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا ويندفع المنع والسند كذا في شرح الشرح
اقول بناء على ما تقرر في علم الاسلوب لا لان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة
يندفع ما ذكره الشارح ان مدار الاستدلال من المانع لا فادة الحصر على ان الدليل الدال على كون العالم زيد
يفيد الحصر لو لم يدل على افادة عكسه للحصر وهذا انما لا يقولون به فهي تقدير المجوز بسوى ان يقدح في جريان الد
ليل في العكس وظاهر ان ما ذكره الشارح من الفرق لا يؤثر في عدم جريان الدليل المذكور فيه فلا يصلح للجواب عن الدليل
المذكور نعم يمكن تقرير كلامه على ان يكون دليلا آخر على افادة العالم زيد للحصر لا يجري في العكس وليس فيه توجيه
لدليلهم بحيث لا يجري في عكسه ولعله جواب بتغيير الدليل الى دليل آخر لا يجري في عكسه اقول يمكن الجواب عن هذا
الدليل بان اللازم منه ليس الافادة دليلهم الذي استدلوا به على افادة العالم زيد للحصر حيث يجري في
عكسه وهو نقيض عندهم الحصر وفساد الدليل الخاص لا يدل على عدم صحة المدعى فلا يثبت بهذا الدليل عدم
صحة افادة الحصر في العالم زيد الى الاخبار بالخاص عن العام اراد بالعام ما هو مصطلح اي جميع متنا
ولات اللفظ وهو جميع افراد الامر المشترك واراد بقوله بل لما صدق عليه العام ما صدق عليه العام مطلقا
على ما سبق في دليل المانع حيث اورد الدليل المثبت واجري في العكس وقد يظهر انه يمتنع اذ لا يصح حمل زيد
وعمرو مثلا على زيد واراد بالعام في قوله لما يصدق عليه العام مفهومه من غير اعتبار افراده وكذا المراد

العام ا

بالعام فی قوله يصدق عليه العالم واما العام فی قوله لكان العام الخ فهو بمعنى المستغرق وان ابتنى على حمله على هذا
بعد حمله على نفس المفهوم يقول يلزم من كون مفهوم اللام من زيد اى بحسب الصدق ان يكون اذا المستغرق كان
المراد به ما عدا زيدا ايضا فيلزم حمل عمرو مثلا على زيد اقول ولهذا التحرير يندفع ما فی شرح الشرح حيث
قال واما بطلان فغلط لان اللازم من صدق العام على زيد وعمرو وهو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق والعام
الذی من ثبوت الجزء ثبوته بجملته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضح الا الخاب الكلی واذا ثبت
هذا ابطل جعله للجنس اقول لا يخفى على الناظر ان دعواه قد ثبت بمجرد ما سبق من بيان الملازمة وبطلان
التالی فلا حاجة الى هذا الكلام لاثبات المطلوب وايضا جعله للمعهود كلی ذهنی لا حرج حتى البحث اذ العرجان
اللام فی صوره الحصر ليس للعهد فالوجه فی هذا الكلام ان غرض المستدل انه لما افاد التركيب الحصر وثبت
مطلوبنا اذ ليس المطلوب سوى افاده التركيب الحصر سواء كان ذلك الحصر صادقا ام لا وقد حصل ذلك و
كان الحصر فی مثل ذلك هذا التركيب ليس صادقا فلا بد لصدقه وتصحيحه من عدوله عن ظاهره الذی هو الحصر
وجعله للمعهود ذهنی غير معين اى الكامل فی العلم وهذا الاينافی ما سبق فی دليل المانع من عدم قرينة العهد اذ
المراد به عدم قرينة العهد المعين كزيد مثلا وعلى هذا التقرير للكلام يظهر لك اندفاع ما ذكره من الجواب
وعدم الحاجة ما ذكره ههنا من منافاته لمطلوب المستدل فتامل واما اذا كان معرفة فلا لاتعول الانسان
هو الحيوان اقول لا يخفى ان هذا الكلام من الشارح كالمناقض لما سبق منه بقوله فلان علمهما اذ ما سبق يدل
على ان المعرفة اذا وقعت خبرا او كانت اعم مثل زيد العالم كان المراد بالعالم المفهوم وصح الاخبار وههنا
حكم بعدم صحة الاخبار ويمكن دفعه بان الكلام ههنا فی ان الدليل المذكور تجری فی العكس ولا تجری فی
الجواب ان العكس جائز قطعا فلا يتم الدليل على بطلانه كيف وهذا اى كون ما دل الدليل على بطلانه
صحيحا قطعا يويد النقض بل لا يتم النقض الا بانه صحيح ولا يندفع النقض بذلك واما ما ذكر ههنا لكن فليس
فی مقام دفع النقض بل الذی طريق لبيان افادة العام زيد الحصر لا تجری فی عكسه على ما اشرنا اليه فتامل
قال فی شرح الشرح التوضيح لمثل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغی لان كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد
ان غير الانسان ليس بحيوان وانما الكلام فی مثل الانسان حيوان اقول ليس منظور الشارح من المثال ضمير الفصل
لبيان كون الخبر لا تقيد المقصود منه ان الخبر اذا كان معرفة تجری الدليل فيه بعينه وليس بناء كلامه على افا
عنه دة الضمير الحصر وهو منقطع فی زيد مسلما بافادة معناه يعنی سلم ان لا احتياج فی تعيينه الى زيد
الذی هو المحكوم عليه او تعيين الطرفين حدهم على الاسناد وتعيينه لزيد انما هو بعد الاسناد ولا يلزم
من عدم احتياجه فی المعنى الى زيد عدم الاحتياج الى الغير مطلقا فلا يتوجه انه يلزم منه ان لا يصح
فی زيد العالم ان يكون العالم للعهد وذلك لان عهده هنا لكن ههنا انما يصح من جهة كونها اشاره
الى ما كان معينا لكن لا من قبل زيد المحكوم عليه بل من جهة اخرى من قرينة حالية او مقالية فرض كونهما
بها موجودا وههنا يلزم عدم صحتها للعهد فتدبر خرج المباح بحكم الاصل اقول انما قيد بذلك لانه اراد
رفع المباح الشرعی وهو المأذون شرعا كان نسخا ويتبع الاشاره اليه فی الشرح قوله يخرج رفعه
بالموت والنوم الخ فان رفع الحكم عن هولاء لعدم قابلية المحل بسبب طريان الموت والنوم فهذه رافعه
حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلث بيان انها رافعة فلا يتصور برفعه ولا
باجزه فان قيل ليس فی التعريف ما يدل على تأخر الحكم قلنا ما خر الدليل يقتضی تاخر الحكم لانه يثبت به
فاذا ثبت تحريم شیء بعد وجوبه فقد رفع للوجوب وتأخر التحريم كذا فی شرح الشرح قلنا اقتضاء

بدون ما خر الدليل يقتضی ما خر الحكم ليس على اطلاقه اذ يجوز نسخ الحكم لا الى بدل على ما هو الحق فالاولى ان يقول رفع الحكم
وارد على جميع افراد النسخ وما خر الحكم انما يرد على نسخ يكون الى بدل عما يريد بالحكم ما يثبت على المكلف بعد ان لم يكن
اقول تحقيق المقام ان الكلام النفسی قديم عندهم وهو يقتضی تعلقا معنويا ازليا وهو قديم ايضا فلا يمكن
رفع شیء منهما لكن لا شك ان يتحقق له تعلق حادث بعد نزول الحكم وان لم يتحقق شرائط التكليف ويتحقق ايضا
تعلق له شرائط التكليف كالبلوغ والعقل ويتحقق ايضا تعلق بعد شرائط التكليف وكذا بعد شرائط ذلك
الحكم المخصوص كالوقت بوجوب صلوة الظهر مثلا ويحتمل اتحاد هذه المتعلقات بان يكون هناك تعلق واحد
بالذات يختلف ويتعدد وبالاعتبار ويحتمل ان يكون هذه متخالفة متعددة بالذات وعلى ای تقدير فالنسخ عبارة
عن رفع واحد منها فان كلا منها يصلح ان يرتفع بحدوثه او هو دليل النسخ لا هو نفس نسخ الحكم اقول يوجه الا
يراد اما بان النسخ مصدر معناه الرفع فتفسيره بالناسخ وح فالجواب الكلام فی النسخ الذی هو من اقسام المتن
وهو الناسخ لا المعنى المصدری واطلاق النسخ عليه شائع مشهوره واما بان الناسخ حقيقة هو الكلام النفسی
واللفظ دال عليه وح فالجواب ان الناسخ والمنسوخ من اقسام المتن وهو كلام والكلام يطلق على النفسی واللفظی
معا عندهم وهذا التعريف بل التعريفات التی يذكر بعده تعريفات للنسخ الذی هو قسم الكلام اللفظی وذلك لانه
المبحوث عنه فی الاصول والمعتبر عند الفقيه وجواب انه يرجع الى احد هذين فتفكر اذ قد يكون النسخ فعله
اقول لا يخفى ان الحكم بكون النسخ فعله منافی ما مر منه ان اللفظ ليس بنسخ بل دليله فهذا الكلام مبنی على الاقتداء
بالمعرف فی الخلط بين النسخ والناسخ او على ان المراد النقض بالنسخ الثابت بفعله دون اللفظ والمعنى
فيكون الشرط اسما انتفاء النسخ هكذا وقع فی بعض النسخ والظاهر انه سقط لفظ الانتفاء قبل الشرط ای
فيكون انتفاء الشرط على ما فی النسخ الاخرى وقد اوله فی شرح الشرح بان المراد فيكون الامر الذی لشرط
دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا اقول لا حاجة لبيان الدور الى هذا الكلام بل يكفی نقل التعبير المذكور
على انه متوجه على قوله وهو حصول النسخ انه ان اريد الاتحاد فی المفهوم فظاهر البطلان لان انتفاء الا
نتفاء بعينه موقوف على تعقل الانتفاء دون حصول النسخ وان اريد التوقف عليه هو او استلزام
ههنا فيلزم على ان الثانی غير معتد على تقدير تسليمه وان اريد التوقف عليه او الاستلزام له بحسب الواقع فغير
نافع على ان الاول غير لازم والجواب ان لفظ الحصول مقحم ويعقل انتفاء الشیء موقوف على تعقل ذلك
الشیء او نقول الانتفاء انما يتعلق بالشیء باعتبار وجوده وحصوله على ما قيل فانتفاء النسخ عبارة
عن انتفائه وجوده وحصوله فتعقل انتفاء النسخ ای انتفاء حصول النسخ موقوف على تعقل
حصول النسخ وليس بشرط الاعدام قول الله تعالی فان قلت الاحكام قد يكون مشروطة بشرائط
شرعية وعدمها فيكون شرطا له ولها اذ الدوام فرع الوجود فشرط الوجود هو شرط الدوام ايضا فكيف
يصح الحصر قلت اراد بشرط الدوام ما كان شرطا لنفس الدوام بالذات فشرائط الوجود ايضا شرائط للدوام
هو ذلك القول قال فی شرح الشرح لا حاجة عن اعتراف بورود الاعتراض لان القاطع هو الناسخ لا النسخ
بالمعنى المصدری اللهم الا ان يحمل القول ايضا على معناه المصدری فيؤول الى ما فی بعض الشروح
من ان المراد باللفظ اللفظ ای تلفظ الشارع على ان اطلاق اللفظ ايضا محظور وليس هو بدال
بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس
ذلك القول الذی هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ وهو قول الله
تع خلاف العقل فانه انما يدل عليه اقول ما ذكره من الاعتراف بورود الاعتراض قد اندفع بما ذكرنا

تع فقط لم يكن قوله عليه الصلوة والسلام
ناسخا الا ان يفرق بينه وبين الفعل
بانه وحی وكانه نفسه قول الله ح

ان كلام الشارح راجع الى احد الوجهين اللذين ذكرناهما فقوله فقاطع الدوام هو ذكر القول معناه ان النسخ
في اصطلاح الاصوليين هو القول القاطع للدوام والقول هو اللفظ فتفسير النسخ باللفظ صحيح واما ما
ذكره بقوله وايضا فاقول في جوابه قوله كان انتفاء الشرط نفس ذكر القول ممنوع اذ علم العدم ليس بنفي الوجود
ولو سلم فنقول شرط دوام الحكم ليس نفي علم القول المخصوص بل المفهوم غايته ان مصداقه هو ذكر
العدم وعلى الوجهين تفسير النسخ باللفظ الدال على ظهور ذكر اللفظ لا يلزم بل انما يلزم تفسيره باللفظ
الدال على ظهور النفي بين لازم اذ مصداقه ذكر اللفظ ولا فائدة فيه فتامل احترازا عن قول العدل هذا الزيادة
للتوضيح والا فقول العدل خرج بقيد الخطاب اذ المتبادر منه خطاب الشارع وكذا بالدلالة اذ المتبادر
منها الدلالة بالذات على ما مر آنفا وما وقع في شرح الشرح ان دلالة الرفع على ما ذكر التزام ولا يبعد في التعريف
التصريح بما علم التزاما فاقول فيه نظر لان دلالة الرفع على انه لولاه لكان ثابتا لكن المعرف ليس بالرفع
بل باللفظ الدال على الرفع وقول العدل وان لم يصدق عليه انه رافع لكن يصدق عليه انه قول دال
على الرفع كقوله هنا حيز احترازا عن الغاية فيه ان قيد التقدم ههنا مغن عن قيد التراخي بخلاف تعريف
المصنف اذ لم يذكر فيه ما يغني عن قيد التاخر والجواب ان التراخي اخص من التاخر فقيد العدم ههنا مغن
عن قيد التراخي بخلاف تعريف المصنف لا يغني بل لا بد منه لاخراج الغاية اذ يتحقق فيها التاخر دون التراخي
والمناقشة بانه لا حاجة الى قيد العدم لما وقع لها لان اغناء القيد الثاني عن الاول ليس بضائر ولذا
اكتفاء بالتاخر في تعريف المصنف بناء على انه اراد ما كان على التراخي وفيه تامل لان اخراج الغاية بقيد الرفع
على ما ذكره الشارح هناك اولى واظهر من اخراجها بقيد التاخر الاعم من التراخي مع ان العام لا يدل على
الخاص وفي شرح الشرح ان الرفع يعني عن اخراج الغاية كالارتفاع في تعريف الغزالي اقول قد عرفت ما فيه
انتهى لا يخفى ان بالجواب عن الاعتراض الرابع يندفع الاعتراض الثاني بل دفعه عن هذا التقرير ينبغي
هذا الوجه لا بالوجه الذي ذكره في الدفاع عن تعريف الامام والاتي الا انه لم يذكره ولم يصرح بالجواب الذي
ذكره لم يمكن ان يندفع النقض بفعله عم عن المعرف بان الكلام في الناسخ الذي هو من اقسام المتن
والفعل ليس كذلك فلا باس بخروجه عن التعريف فتدبر وقد يلزم كون الفعل اذا افاد حكما نصا فيه نصا
جبر الكون وقوله فانه يوصف دليل عليه يعني كما ان الفعل يوصف بصفات الالفاظ من كونه ظاهرا
ومجملا كذلك يوصف بكونه نصا فيدخل والمراد بالنص ما يقابل الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة
خروج قول العدل ودخول فعل الرسول وما جوزه في شرح الشرح من حمل النص في التعريف على ما
يقابل الظاهر واخراج قول العدل عنه لما فيه من الاحتمال فاقول فيه بحث اما اولا فلان الناسخ قد
يكون دلالته بالظهور لا بالنصوصية وسيجيء واما ثانيا فلان المعتبر في النصوصية عدم احتمال اللفظ
خلاف ما يراد منه وذلك منصور في قول العدل واما احتمال الكذب في كلامه فلا ينافي كون دلالته قطعية
بالنصوصية علم لان المعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه اذ الرفع يقتضي سابقة ثبوت كذا في شرح
الشرح اقول فيه نظر لان رفع كل شيء يقتضي سابقة ثبوت ذلك الشيء لا مطلقا فلا منافاة بين كون الوجوب
مثلا معلقا بصوم يوم الخميس وبين كونه ثابتا قبل يوم الخميس وارتفع هذا التعلق قبل يوم الخميس والحاصل
ان هذا مبني على الخلط بين زمان ثبوت الحكم وزمان ثبوت متعلقه الذي هو الفعل ولا ذكر في اوله معاه
النسخ ما يفوت من هذا مع جوابه وهو ما ذكره بقوله فالوا رابعا وكان جوابه جوابا لم يتوجه ههنا خلط
بل النفي بالنقض وايضا الخلط بين زمان الحكم وزمان تعلقه الذي هو الفعل سيجيء في الدليل الثالث

لمعاه النسخ وسامح الشارح المحقق في الفرق والمصنف سهما عما لا مزيد عليه فلهذا لم يتعرض ههنا لبيان الفرق
وغرضه انه لو كان منشاء العدول هذه الشبهة فرد عليهم بعدم تجويزهم النسخ قبل الفعل مع انهم يجوزون
ذكره ولم يتعرض لكون الحكم متعلقا بالفعل في الماضي وكذا لكونه متعلقا بالفعل في الزمان الحاضر اما على
الخلط بين طرف تعلق الحكم وطرف متعلقه الذي هو الفعل فلانه سيجيء ذكر بعينه في الدليل الرابع لنافي النسخ
واما على التحقيق فلا بعد الفعل وحين الفعل انقطع التكليف بذكر الفعل اما في الاول فبالاتفاق واما
في الثاني فالمختار انه ينقطع وليس كذلك ذكر الانقطاع نسخا فان قلت هذا الوجه لا يدل على جواز النسخ مطلقا ولا
اختصاص له بالنسخ قبل الفعل قلت اذا اجري في مثل صلوة الظهر الثابت بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فيقول
الخصم في الجواب ان المعلوم من وروده ان هذا الخطاب متعلق بالفعل في الجملة كقوله صل يوم الخميس وذكر المتعلق
هو الذي قد فعله المكلف والنسخ اعلام زمانه لان ما بعده لم يتناوله الخطاب فلا منافاة وهذا بخلاف صل
يوم الخميس فانه خطاب متعلق بفعل لم يقع فلو نسخ لكان النسخ ليس الا بيانا ان الخطاب لم يتناول الفعل لزم
اجتماع النقيضين اي كون الخطاب فيه متعلقا بالفعل في الجملة وغير متعلق به اصلا فان قلت ما ذكر في
الرفع يجري في الانتهاء بل الانتهاء ليس الا الانقطاع والرفع قلت انهم لم يريدوا بالانتهاء ما يتبادر منه
بل ارادوا به ان الخطاب لم يتناول الفعل في الزمان الذي بعد هذا مثلا وخلاصة الكلام يرجع الى ان
وجوب صلوة الظهر مثلا متعلق بكل ظهر لكن يرتفع ذكر المتعلق بالنسخ اولا بل هذا الحكم العام مخصص
في علم الله ببعض الاوقات لا نعلم غايتها الا هو والخطاب لم يكن متناولا لما بعد تلك الغاية وهذا مذ
هب من قال ان النسخ نوع من التخصيص والاول مذهب من قال حقيقة النسخ هو الرفع والنزاع معنوي ليس
بلفظي وكل منهما محتمل ومن عدل عن الرفع في تعريف النسخ الى الانتهاء اراد ان في النسخ لا يتحقق الرفع بل هو
نوع تخصيص وهو المراد بالانتهاء فتامل وزال التعلق المظنون لا من حيث انه مظنون فقط بل من
حيث الذات انتهى على ما عرفت من تخصيص حقيقة النسخ بمعنى الرفع لكن بناء كلام المصنف ههنا على ان النسخ اذا كان
رفعا لم يكن رفعا حقيقيا بل ما نسميه رفعا وهم يسمونه تخصيصا وانتهاء فتدبر قال هذا اي
قوله مرة واحدة لم يتعرض بجوابه جوابه عما ذكره الشارح في جواب البعض بالغاية حيث قال الكلام بالتمام فلا يثبت
الحكم بدونه ولا يزول به فلا يمكن بطلانه معا اي لفظا اي لا يمكن ان يقال انه لم ينقله موسى مثلا ولما كان قول
المخبر الصادق فلا يمكن بطلانه معنى بانه كان كاذبا اقول لا يخفى ان اللازم منه ومن نظيره من الدلائل هو الامتناع
السمعي لا العقلي فهذا الدليل ليس دليلا على ما نقله من اليهود فلم يكن دليلهم حينئذ منطبقا على دعواهم واعلم ان
المذكور في الاحكام في ان ما عدا العيسوية من اليهود فرقتان بعضهم قالوا بالامتناع عقلا وبعضهم قالوا
بالامتناع سمعا مع جوازه عقلا فيصح حمل كلام المتن في الجواز على الاعم من العقلي والسمعي والآمدي جعله
دليلا على نفي الجواز السمعي بعد تسليم الجواز العقلي ولم يرد بدلا الجواز السمعي عدم امكانه الذاتي الا انه مستند الى الد
ليل السمعي بل ما يرادف الامتناع السمعي وعلى ما قررنا كلام المتن كان بعض الدلائل لنفي الجواز السمعي وبعضها
لنفي الجواز العقلي والاولى تقديم الثاني كما في الاحكام ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي جواز
النسخ لا العقلي على ما عرفت آنفا ولا السمعي اذ لا يدل الا على ان شريعة موسى عليه السلام لا ينسخ ولا يجوز نسخها
سمعا واما انه لا يجوز النسخ اصلا فلا دلالة عليه اصلا والدليل الثاني لهم لو نسخ لزم اما علم حدوث شيء
او نفي لو حدث شيء ولم يكن فاما الحكم ظهرت له لم يكن ظاهرة فيلزم البداء اذ لا لحكمة فيلزم العبث او مويد
الى هذون سعد الناس على ما يشعر به قول المصنف وان دل على الناس وبعضهم عنه الا بكسر للاة المذكورة لبيان

عدم قبوله النسخ وعلى هذا كان الجواب منع الحصر ومنع ان الحكم عند مقيد بالتابيد ولا بالعادة غاية الامر ان الفعل
المتعلق له مقيد بالتابيد وما ذكر من الادلة على ان المؤبد لا يقبل النسخ انما هو في الحكم المؤبد لا الحكم المتعلق بالفعل
المؤبد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتابيد ثبت فيما هو خال عنه بطريق الاولى الجواب ان
هذا انما يدل في شرح الشرح بمعنى ان ترديد المستدل وان وقع في الحكم على ما ذكر لكن انما يدل على امتناع ارتفاع
الفعل ولا نزاع فيه وانما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم
ازليا لا يرتفع فان قيل صح في الحكم المتعلق الترديد قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه وانقطاعه انعدامه بعينه بل
انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقيق فان قيل فرد في المتعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه
وجد المتعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولا يوجد المتعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع
الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ اقول معنى الارتفاع والانقطاع ليس انه لم يوجد المتعلق بالفعل الذي
في الزمان الثاني بل على ما ذكره الشارح انما معنى الانقطاع ان تعلقه بالفعل في الزمان الثاني قد كان موجودا
كالتعلق بالفعل في الزمان الاول الى زمان النسخ ثم ارتفع في هذا الزمان وما ذكره انما يصح على مذهب من
قال ان النسخ يرجع الى نوع تخصيص ولا يصح على مذهب المص القائل بان حقيقة النسخ هو حقيقة الرفع ثم
قال واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانقطاعه على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدي
حيث قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او حال وجوده وامتناع الارتفاع ح ضروري وذكر
لان الارتفاع عين انقطاعه وتمامه لا بعده واما على ما ذهب اليه المحقق من ان المراد تحقق الوجود و
حصوله فالاستحالة ثم بل امكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشيء وارتفاعه الا بعد حصول الوجود وايضا
البعدية بهذا المعنى تساوق المعية فلا يقابلها اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله اقول
على ما ذكره الشارحون وان كان الشق الثاني صار مسلما على المنع لان الارتفاع لم يكن بعد الانقضاء
بل هو انما عين الانقضاء او معه لكن يفوت عنهم هذا الاحتمال ولم يمكن معترضا له في الدليل مع انه احتمال
ط قوي خلاف ما ذكره فانه احتمال ظاهر البطلان لا يحتاج الى التعرض واما ما ذكره من المنع فيندفع بانه
استدل عليه الشارح فالمنع لو توجه توجه الى مقدمات دليله وما اورده على مقدمات دليله بقوله بعد ذكر
وما ذكر من ان ما صار موجودا يستحيل ان يرتفع وينعدم هو بعينه ان اراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان
يوجد حين لا يوجد لم يمكن اجتماع النفي والاثبات امرا زائدا على ذكر على ما ادعاه بل يكون هذا بعينه
هو الارتفاع مع الوجود وان اراد مجرد ذكر علام الاستحالة بل هو ظاهر الاستحالة فاقول فيه نظر وذكر
لان ارتفاع الشيء انما يتصور اذا كان من شانه الاستمرار فانقطاع ذلك الاستمرار هو الارتفاع وصلوة
الظهر مثلا انما يجب في الشرع مرة واحدة والواقع ههنا كان امرا مشتملا على القراءة والحركات وهي امور
غير قارة لا يتصور استمرارها فلا معنى للارتفاع والانقطاع فيها وكذا صوم يوم الخميس مثلا لا يمكن استمراره
فلا يتصور انقطاعه وارتفاعه وهذا الخلاف تعلق الحكم كتعلق الوجوب بصوم كل رمضان فانه
امر مستمر يمكن انقطاع استمراره وهذا هو مراد المص والشارح المحقق في الجواب فيرجع خلاصته الى ان قوله لان مو
ما صار موجودا لا يصير منعدما هو بعينه اي مرتفعا لان الكلام فيه انما يصح في الافعال على ما قررنا دون
التعلق لانه كان مستمرا فيمكن ارتفاعه فيقطع استمراره بخلاف الافعال الموجودة المعينة اذ لا يمكن استمراره
حتى ينقطع ويرتفع وعلى ما قررنا ظهر انه على اختيار الشق الثاني يندفع المنع الذي اورده ولو كان المراد
ما فهمه رحمه الله يلزم من الدليل ان لا يتحقق الرفع اصلا فتامل الجواب لجا ان يعلم الى وقت معين

حاصل الجواب ان العلم بانه سيرتفع طلبه لا ينافي طلبه فيمكن ان يطلب صوم جميع الرمضانات مع علمه بانه
سيرتفع ذكر الطلب فان قلت لا فائدة في ذكر الطلب قلت فائدته الابتلاء بانه هل يعزم ويبشر في جميع
تلك المدة وهذا بخلاف ما اذا تعين وقت النسخ اولا وذكر المط وان حصل ايضا بعدم التخصيص اولا
الى ان يجيء وقت التخصيص لكن الغاء كلام معتد العموم مع عدم التخصيص محلا ومفصلا عند البعض
لانه ايهام لغير المقصود فطلب الفعل في جميع الوقت ثم رفع ذكر الطلب في وقت اولى واظهر من تقييد الحكم الى
وقت مع عدم الاشعار به مطلقا فتدبر حتى لا يتوهم ان هذا مبني على ان يجعل النسخ راجعا الى نوع تخصيص
ما ذكرناه كله مع اليهود اي في مقابلة وقصد به رد مذهبهم وان كان بعضها يرفع مذهب الاصفهاني
المخالف ايضا انه لو وقعت وقد ثبت اي صحة الشريعة بالبرهان اقول الاراد بتوقف صحة الشريعة على النسخ توقفها
عليه بحسب الواقع لا بحسب علمنا والا لزم الدور وذلك لان العلم بصحة النسخ انما استنبط من العلم بصحة الشريعة
الثابتة بالبرهان فلو توقف العلم بصحة الشريعة على العلم بالنسخ لزم الدور واذا كان المراد التوقف في الوا
قع لا بحسب العلم فعلى تقدير توقف صحة الشريعة على النسخ اي بحسب الواقع لو ان توقفت عليه بحسب الواقع يمكن اثبا
ته بالدليل الشرعي فمن قول الشارح والاجاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كلها لا يتوقف عليه السمع تجوز
اثباته به محل نظر لانه مشعر بانه على تقدير التوقف لم يجز اثباته بالادلة الشرعية وليس كذلك فهذا باطل
هو بدل على عدم التفرقة بين التوقف بحسب الواقع والتوقف بحسب علمنا وقد عرفت الفرق ويمكن دفعه
بالتكليف فتدبر واعلم ان الاصفهاني مسلم قائل بحقية شريعة محمد عم فانكاره للنسخ مبني على انه جعل
الاحكام المنسوخة في شريعتنا مقيدة في الشرائع السابقة لظهور هذه الشريعة فينكر كونها منسوخة بمعنى
كونها مرتفعة ومنقطعة لا بمعنى الانتهاء فيصير النزاع لفظيا هذا اذا لم يكن تقييده به ظاهرا بل لا
يعلمه الا الله والا فكان تخصيصا وليس نسخا بشيء في المعنيين هذه مسئلة النسخ قبل الفعل اي قبل
وقت الفعل على ما في المتن ولم يصرح به الشارح حيث قال مثل ان تحول عرفة وصرح بذلك الامام في البرهان
والمراد قبل الوقت الذي يمكن فيه من اداء الفعل سواء كان قبل الوقت المقدر له شرعا او فيه لكن قبل
مضي زمان يسع ان يقع فيه ذكر الفعل مع شرائط فالاول كما اذا نسخ قبل الظهر مثلا والثاني كما نسخ بعد
مضي زمان من اول الظهر يسع فيه الركعتان فقط وصرح بذلك ايضا الامام في البرهان ولم يصرح به الشارح
حيث قال ونسخ قبل التمكن من الفعل وقال ايضا يحصل التمكن فلا يعتني بالتاخر وانما اختار الشارح في الترجمة
هذه العبارة وترك لفظ الوقت متابعة للمشهور في ترجمة هذه المسئلة ففي تحرير المسئلة اتبع بالمشهور ثم
حقق على ما هو الحق اقتداء بالمتن وقد يجاب بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا يعني ان الفعل
يحكم بذلك لا يكون نسخا بمعنى الرفع الذي اختاره المص ولا بمعنى الانتهاء ايضا وذلك لان من فسر النسخ
بالانتهاء وجعله نوع تخصيص فرق بينه وبين التخصيص بان فيه لا يعلم المقيد الا الله بخلاف التخصيص
المشهور وقد عرفت ان العقل من المخصصات المنفصلة فهذا تخصيص لا نسخ بشيء من المعنيين وانت
تعلم ان هذا انما يتم اذا ارتفع الحكم بالموت بانه لم يحصل فرض الصلاحية يكون نظرا الى ان النزاع وانما رفع
وجوب مثل صلوة الظهر بالموت وبالنسخ فليس محلا للنزاع قال في شرح الشرح في تقرير الجواب حاصله انا لا
نكلف من علم الله انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بانه اجماع والزام للمعتزلة حيث قالوا
لا تكليف قبل الفعل من غير فرق بين من علم انه يموت او لا يموت او لم يطلع عليه والذي كان مسلما عند
المعتزلة هو التكليف قبل الفعل ورفعه بالموت فيما وقع لبعض افراد المكلف به في الجملة ونسخه قبل

قبل التمكن من الافراد الآخر وذكر ليس محلا للنزاع ولم يصرح به الشـ في قوله فترتق على الدليل الخ انما النزاع
في تحقق التكليف قبل التمكن ثم نسخ قبل التمكن من جميع افراده ورفع مثل ذكر الحكم بالموت قبل التمكن مجرا
عندهم فلا يكون مجمعا عليه حتى يقاس عليه رفعه بالنسخ بل من مات قبل التمكن لم يتعلق التكليف بفعله
ولم يكن مكلفا به ولم يكن داخلا في الخطاب فليتامل اقول ان التكليف بالفعل بعد وقته ان اراد
بعد وقت الفعل بعد وقته في الجملة فيجاب ان التكليف بحور بقاءه بعده كما اذا اصلى صلوة ظهر ويبقى
اصل التكليف حاله فيجوز وجود الناسخ قبل الظهر الآخر وان اراد بعد وقت ذلك الفعل المعين مثلا
لا يجوز بقاء تكليف صلوة ظهر يوم الخميس بعد انقضاء ظهر يوم الخميس فذلك لكن لا يلزم من نصبه كونه
قبل وقت الفعل بمعنى انه لم يقع فرد من الفعل اصلا والنزاع فيه وهذا التحقيق ماذكره الشـ بقوله قد
لا فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها اقول لا يخفى ان هذا الشق انما يصح لو اريد بوقت الفعل
وقت قد وجد فيه الفعل ووقع عن المكلف وماذكره في الشق الاول مبني على ان يراد بوقت الفعل
الوقت المقدر له شرعا سواء وجد فيه الفعل ام لا ففي الكلام اضطراب ومع قطع النظر عن ذلك بقي
قسم آخر وهو ان يكون النسخ في وقت الفعل اى الوقت الذى قدره الشارع لان تعلقه وقد مضى
منه الفعل وتمكن المكلف من الفعل فيه لا اخر الفعل اقول لم اذ في التاخير مظنة اختيار لحة الولد
على اطاعة حكم الله تعـ وقد كان الباعث على الامر بالفعل هو فرط المحبة فلا يليق ذكر من النبي عليه الصلوة
والسلام لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه هذا رد للاول وهو انه لم يؤمر بل فهم ذكر من الرؤيا اذ
الظاهر من لفظ الامر ان يكون صريحا لا مفهوما من الرؤيا وقوله ويدل على خلافه الخ رد للثاني مع الاول
ايضا وذكر لانه لو لم يامر بشيء او امر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاء مبينا ولما احتاج الى
الفداء وقوله هو لو ربط ابراهيم عم في الجهل حيث امره على وجه الابهام بالرؤيا بالمشلا ولم يرد الامر متعلق
بالاول وذكر لان هذا مناف لقاعدتهم من ان الحسن والقبح عقليان لان التوريط في الجهل قبيح عقلا
ولو منع الذبح بالصفحة مع الامر به اى بالذبح الحقيقي اللازم له ازالة الحيوة فكان تكليفا بالمحال وعلى
هذا فالمراد بالذبح في قوله روى انه ذبح وكان الخ هو الذبح صورة اقول وفي كون هذا تكليفا بالمحال بالذات
نظر بل ذكر من قبيل تكليف الكافر بالايمان مع علمه تعـ بانه لا يؤمن اليه او احصاره بذلك بل اراد به لذلك على
راى الاشاعرة فتامل لكان مامورا به في ذلك الوقت ولتوارد النفي والاثبات اقول فلا حاجة في اجتماع النفي
والاثبات في محل واحد الى وساطة الامر بل يكفي ان يقال لو كان الفعل واجبا في الوقت الذى علم الوجوب فيه
توارد النفي والاثبات اى الوجوب وعدمه على محل واحد وايضا هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فتدبر
اما انه لا يزيد اى في المقام الاول وكذا قالوا ولم يذكر دليلا على المقام الخ اذ الظاهر انه لا خلاف فيه
تكلف آخر الاصوب ان يقول من غير حكم آخر سواء كان ذلك الآخر تكليفا ام لا كالاباحة لكن لابد ان يكون غير النسخ فتدبر
على ما هو الظاهر من تحريم المسلة ويدل عليه قوله تعـ ما ننسخ من آية الآية وعند هذا ظهر ان تحريم ادخار لحوم
الاضاحي تحريما لم يبح جميعا بقوله عليه الصلوة والسلام الا فادخروا مما ليس في محل النزاع اذ ههنا كان النسخ
الذي يدل هو الاباحة وظهر ايضا ان قوله سلمنا ولا يلزم البدل او الى نسخه بغير بدل وهو حكم ليس على ما ينبغي ثم
القرينة على ان المراد بيان ملفظ آخر لفظ الآية نسخه الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت اقول هذا يدل على
ان الموت والخراب هنا لم يستعملا في معناهما بل كانتا مستفادين عما هما غايتاهما ولكن لما ذكره بل صرح ارباب
باب البيان على مثل هذا من قبيل الاستعارة التبعية كما في قوله تعـ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا

فصل النهي ٣

وحزنا

وحزنا فاستعير واللام التي كانت موضوعة لترتب العلة الغائية على الشيء المترتب عاقبة عليه والاستعارة في اللام
تبعية متعلقها الذي هو لفظ العلة وكانه اراد ان ما نحن فيه هو تسمية الشيء باسم عاقبته نظرا الاستعمال اللام العلية
في العاقبة فالتشبيه بمجرد الاستعمال في العاقبة اعم من ان يكون استعمال اللفظ في نفس العاقبة او في ترتبها فتدبر
الجواب منع ثبوت الفاعلية الخ اقول فيه نظر اذ الظاهر ان هذا الاستدلال بان الدلالة يقتضي عدم انفكاك الدال والمدلول
لو كل منهما عن الآخر وذكر العلم مع الفاعلية والمنطوق مع المفهوم مجرد تمثيل وتشبيه فلا يقدح فيه القدح
في ثبوتها ولزومها في صحة اصل الدليل ولو سلم فالمراد انه مثلها عند من يقول بها في عدم الانفكاك على انه لو
اريد بالفاعلية قيام العلم واريد بالمفهوم مفهوم الموافق فلا يتكلم بهما احد ويثبت مطلوبه بمجرد ذلك ثم اقول
يمكن الجواب عن الدليل بوجه آخر وهو انه فرق بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية في الثانية يمكن تخلف
المدلول عن الدال دون الاول اى بحسب الخارج وان كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم لتمام نقول يجوز بقاء
التلاوة دون الحكم واما بقاء الحكم دون التلاوة فظاهر اذ لا يلزم من عدم الدليل الخاص عدم المدلول
اذ لعله يثبت بدليل آخر وعند هذا ظهر ان التمثيل بالمنطوق مع المفهوم غير موافق لما نحن فيه لان المنطوق
ملزوم لمفهومه واما المفهوم فليس ملزوما ~~للمفهوم~~ لمنطوقه بل هما مدلولا لفظ واحد فيجوز ان يحصل
العلم به من لفظ آخر واما العلم مع الفاعلية فتحقق التلازم بينهما من الطرفين هذا ان اقيم الدليل على
عدم جواز نسخ كل من الحكم والتلاوة عن الآخر وهو المراد كما في شرح الشرح الدليل الاول للخصم استدلال
على امتناع نسخ احدهما فقط لا على التعيين وان اقيم على عدم جواز نسخ الحكم بدون التلاوة فيكون على
طبق قوله قالوا ثانيا ويدل عليه قوله العلاوة مع حكمها في دلالته عليه حيث اسند الدلالة على الالتزام
الى التلاوة وجعل الحكم مدلولا لازما فيندفع عنه قولنا واما بقاء الحكم دون التلاوة فظاهر قال الشرح
الشرح بعض المعتزلة قد خالف في جواز نسخ احدهما فقط واما نسخهما جميعا فلا يتصور منعه ممن يقول
بجواز النسخ في القرآن وما ذكر في المتن من تسميتهم فالاولى الاستدلال على امتناع نسخ احدهما فقط لا على
التعيين والثانية على امتناع نسخ الحكم فقط وغلة استدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لانه لو لم يرفع
الحكم فقط موقع في الجهل فلانه يكون عريا عن الفائدة حيث لم يعد اثبات حكم ولا رفعه فلهذا سكت عنه
المصـ وليس من تسميتهم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا يكون متمسكا
للنسخ بغير صفات محرمات للدلالة في غير محل النزاع اللهم الا ان يمنع مفهوم العدد فيكون نسخ التلاوة
وحدها فقط فيختص الاعتراض بالشرح اقول لا يلزم من عدم الخلاف مع هؤلاء المعتزلة ان يكون الاستدلال
عليه هنا لغوا لانه وان كان مما اتفق عليه بينهما وبين هؤلاء لكن يكون نظريا يحتاج الى دليل فان قلت الا
جماع يكفي كونه دليلا قلت اولا لم يحصل الاجماع بمجرد عدم مخالفة هؤلاء فقط وثانيا انه فرق بين عدم
المخالفة ووجود الموافقة غايته الامر انا سلمنا انهم لم يصرحوا بالخلاف فيه في ذلك واما انهم صرحوا بالوفاق
فلا نعلم على ان صحة احد الدليلين لا ينفي صحة الاستدلال بالآخر فتدبر بل هو امر اخبر عنه اى وجوب رمضان
بل ما يفيده يدل عليه امر اخبر عنه الشارع وذكر بان لم يبق منه لهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الوجوب
المستفاد من الامر المحكي عنه وفي المنتهى ان هذا ليس بخبر لانه لا عنه هو صوموا اقول ولما كان كونه خبرا عما لا
يكر فيه حمله المحقق وذلك على ان ما يدل عليه ذلك الخبر مما حكى عنه الخبر ليس بخبر بل امر بنسخ ذلك الوجوب المستفاد
منه فلا مخالفة بين الشرح وما في المنتهى على ما في شرح الشرح هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع ثم اقول هنا
بحث وهو ان قوله ثم اقول ارادت عشرين يدل على انه ٤ هذا القول صدر بعد القول الاول بمهلة وتراخ على ما

نسيا ح

يدل عليه كلمة ثم وقد عرفت في الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ تراخ بدون التخصيص وقد عرفت
في تعريف النسخ ان قيد متاخرا لعله احترازا احترازا عن التخصيص فحقق تحقق التراخي لا يكون تخصيصا بل كان
نسخا وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون اقول لعلك انت لو عمل بخبر الواحد عمل بالدليلين المتواتر والآ
حاد لان حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم خبر الاحاد يثبت بعده فقد جمع بينهما وان كان كل منهما
في وقت واذا لم يعمل بخبر الواحد فيبطل حكمه بالكلية بل يلزم تكذيب العدل والجمع ولا توجيه ما اولى من ابطال
احدهما بالكلية فان قلت لا تعارض بين القطعي فيجب ان لا يجوز نسخ بقاطع قلت لا تعارض لان حكم
كل منهما في وقت الآخر وهذا ما يؤيد ما صححه لنا ان المتواتر قاطع والاحاد مظنون اقول فيه نظر
وذلك لان المتواتر ان كان متواترا لفظا كان قطع المتن والمعنى وان كان متواترا بالمعنى كان قطع المعنى
ان لحقيق الحكم وحدوث تعلقه كان مقطوعا به وذلك اذا كان نصا في مدلوله واذا كان ظاهرا فيه فلا يتحقق
قطعية الحكم وعلى كل تقدير فالتمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل قد لا يدل عليه المتواتر كما اذا كان اجرا
لانهايا والنسخ ان كان رفعا حقيقيا كما اختاره المصنف كان رفعا الدوام تعلق الحكم واستمراره وبيني الحقيقة كان
الظني تعارض الظني اي ما كان بمظنون ان لم يكن قطع من حيث الوجود والحدوث والظني لا تعارض ولا رفع ومع ج
اذ لا يمكن رفع ما حدث بل انما يعارض وانه مظنون على انه لو فسر النسخ بيان امد الحكم لا رفع الحكم وكان
النسخ يرجع الى نوع تخصيص والفرق بينه وبين التخصيص المصطلح بان التخصيص قبل النسخ باعتبار الوقت انما
وكان غير معلوم لعزو يتع بخلاف التخصيص فانه في غير الوقت ولا يتاخر عن وقت الحاجة عند القائل بامتناع
تاخير البيان عن وقت الحاجة عند القائل بامتناع التاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون النسخ بيانا اذ جمعها
كالتخصيص فتامل لما روى انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل كل ذي ناب اقول الجواب ان الحكم كان
عاما وقد خص بالبعض وبقي عاما فيما عداه ظاهرا فيه لا نصا فيما روى عنه عليه الصلوة والسلام يحتمل ان
يكون مخصصا له لا ناسخا بل هذا اولى لما عرفت ان التخصيص اهون من النسخ معناه ابقاء الاباحة الا
صلية لان نفي التحريم الشرعي يستلزم التحليل الشرعي فيثبت الحكم الشرعي فالناسخ ناسخ لحكم الشرعي لانا نقول
ما لم يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتعلق به التحليل الشرعي بمعنى اذن الشارع بجوازه كيف والمباح بحكم
الاصل لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي وما ليس بناسخ ولا منسوخ اقول الاولى تركه اذ ليس
في الطرف المذكور من الصحيح والفاسد طريق لتعيين الناسخ ومعرفة ما ليس بناسخ ومنسوخ بل هذا انما
يعلم بعدم المنافاة والمناقضة بينهما او بالمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا اقول فيه بحث او قول
الصحابي هذا ناسخ لذلك يحتمل انه يكون على سبيل الاجتهاد لا نقلا عنه عليه الصلوه والسلام وليس على
المجتهد تقليد مجتهد آخر في اجتهاده وان كان صحابيا فيدل على تاخره بيان لكيفية الدلالة ولم يبين
ضعفه لظهوره او كونه مباحا شرعيا فائدة جديدة زائدة على الاباحة الاصلية وقد تقرر ما يثبت فيه
بحث اذ المنسوخ التلاوة قليل نادر وايضا كان مضبوطا وايضا الاصل عدمه فلو نسخ ما جاء به
اقول لا يذهب عليك ان ما دل عليه الآية من كونه ح مبينا لو سلم منافاته للنسخ فانما ينافي كون كلامه ناسخا لا يكون ح
ظاهر الا كون ما نقله عنه ح ناسخا مع انه منقوض بما هو متفق عليه من نسخ القران بالقران والسنة بالسنة
بل جريانه ههنا اظهر كما نسخ لا يخفى ولا يبعد ان يقال ان هذا الدليل دليل الخصم في المقام الثاني على عدم
جواز نسخ القران بالسنة فانه ظاهر الانطباق عليه ففيه تحريف الكلمة عن موضعها فتدبر وقد جعل في المنهاج
هذا دليلا على عدم جواز نسخ القران بالسنة وعكسه وبعض الشارحين بان التمسك به في الاول بانه يدل على

ان الله

ان السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا ينسخ السنة اياه وفي الثاني بانها لما كانت بيانا له لم يجز نسخها بالكتاب
والا لكان نسخ بيانا لها بناء على ان النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر وهو دور او في الاية
يدل على ان المبين هو الرسول ص فلا يكون الكتاب مبينا فلا يكون ناسخا للسنة اذ النسخ بيان اقول الا يخفى ما فيه
فان قوله عليه الصلوه والسلام لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين اي اقول فلا م عند قوله وعلى الاصفهاني ان الوصية
للوالدين والاقربين كانت واجبة وقد نسخت بآيات المواريث فالناسخ ههنا هو القران دون الخبر ويحكى توجيه
المذكور في الشرح بذلك فتدبر قال القاضي عند قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين هذا الحكم كان في بدء الاسلام فنسخ باية المواريث وبقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى اعطى كل ذي
حق حقه الا لا وصية لوارث وفيه نظر لان الآية المواريث لا تعارضه بل توكده من حيث انها تدل على تقدم
الوصية مطلقا والحديث من الاحاد وتلقي الامة لها بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية
بما اوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله او بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به
الله تعالى عليهم قالوا او لا قال الله تعالى ما ننسخ من اية قال في شرح الشرح مبنى الاستدلال على ان الخير او المثل الذي وقع
به النسخ وقد سلم ذلك في الجواب وهو غلط لان الاتيان بالخير او المثل كما رتب على النسخ رتب على الانساء وهو
الاذهاب لا الى بدل ولان ترتيب الاتيان به على النسخ يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد لحق
تحقيق ذلك وهو ان مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع
عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقد اعترض عليه بان
ذا الاية يدل على وجوب البدل فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والاية الاخرى
لا يلزم ان يكون كذلك بل قد يدل ايضا على ما لا تعلق له بذلك الفعل اقول فيه نظر اما اولا فلان الانساء هو الاذ
هاب لا الى بدل كان النسخ ايضا غاية الامر انه ليس نسخا الى بدل وكيف يتصور الاذهاب بدون النسخ فيكون
الاتيان بالخير او المثل يترتب عليه لا ينافي كون الخير او المثل هو الناسخ فيجوز ان يكون الخير او المثل في الصورتين هو
هو الناسخ لكنه في الصورة الاولى كان حكما معينا متعلقا بذلك الفعل دون الثانية وكانه ذهب اليه من
رأى من حمل الانساء قسما للنسخ وقد يجاب عنه ان المراد بالنسخ ما هو اخص منه واما ثانيا فلان المراد بما ننسخ
ما نريد ان ننسخ وذلك مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وقوله اذا قرأت القران فاستعذ بالله على ما قالوا
بان مثل ذلك على تاويل الارادة واذا كان كذلك لما ذكره من لزوم الدور كان فاسدا اذ يترتب الاتيان على
ارادة النسخ وذلك يقتضي سابقة ارادة النسخ فلو كان النسخ آية لم يلزم دور والاصوب الاقتصار على ما ذكره
بقوله على انا في مقام المنع وهو انا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير او المثل بل على انه اذا نسخ آية
او انساها فقد ماها بانه اجرى العمل بها اكثر ثوابا او مساو لان القران لا تفاضيل فيه بحسب العظم
هذا دفع سندا والا فتوجه المنع عليه ظاهر اقول يحكي ابطاله بما تقرر عندهم من تفاوت كثير من قوله تعالى قيل
يا ارض ابلعي ماءك وقوله تعالى تبت يدا ابي لهب لكن هذا لا يضير اصل الجواب لان المجيب ما نع بكيفية الاجمال
وهو كون المراد بالخير او المثل ما هو من جهة ان الحكم خير للمكلف وعدم تبديل لفظ بانه يقتضي ما لم ينزل
اقول ظاهر قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى لا يلائم ذلك لان المبالغة انما هو بالحكم فلانه يلزم يلزم ان يكون الاجماع
على الخطاء الظاهر ان المراد هو الاجماع المنسوخ موافقا للمتن حيث قال كان الاولى خطاء وجه الحكم بكونه
خطاء مخصوصة ان المراد بالقاطع ما هو قاطع بحسب الواقع فلو كان اجماعا كان على الصواب لا على
الخطاء اقول فاندفع ما في شرح الشرح من ان اللازم هو خطاء احد الاجماعين المنسوخ او الناسخ

فيكون قوله تعالى يوصيكم الله بيانا وتفصيلا
لهذه الآية ولا مخالفة بينهما حتى يكون
احدهما ناسخا للاخرى منه سلمه الله

اقول هذا الاستدلال مبنى على امرين احدهما ان المراد بالاجماع المنسوخ ما انعقد بعد حياته عم اذ فى حيوته عم
لم ينعقد الاجماع الذى هو حجة لزعمه لان قوله عم ان لم يكن واحدا منهم لم يكن اجماعا والا كان الحكم ثابتا
بنص لا بالاجماع اذ لا اثر للاجماع ح واذا كان كذلك فاذا نسخ الاجماع المنعقد بعد حيواته عم وكان نسخه
بالقاطع على ما فرض فان كان ذلك القاطع نصا كان ذلك النص متقدما على انعقاد الاجماع المتاخر منسوخا
به وان كان اجماعا على حكم اخر كان مستندا متقدما على انعقاد ذلك الاجماع فكان الاجماع الاول اجماعا على
الخطاء وقد اعترض عليه بانه يلزم كون الاجماع الاول على الخطاء لو كان مستند الاجماع الثانى قطعيا متقدما
ولعله ظنى وهذا التفصيل ما فى شرح الشرح اقول والاصوب ان يقول على محاذات الشرح ان الاجماع الاول
لما كان على خلاف ما هو الواقع كان على الخطاء اذ لا يمكن ان يق الحكم الثابت بالاجماع الاول قطعى الحدوث
والوقوع دون الاستمرار والدوام فلعله يقع بعد حين اولا يمكن انقطاع دوامه بعد انقطاع الوحى اولا
ولا به للامة فى مثل ذلك نعم لو كان الثابت بالاجماع الذى فرض كونه منسوخا معتدا بكونه الى زمان ظهور
القاطع المخالف كان جائزا لكنه ليس بنسخ وثانيهما ان الكلام فى اجماع القاطع دون ما هو سكوتى اذ
يجوز نسخه بالظنى اقول يمكن تتميم الكلام مع كون الكلام فى الاجماع المتناول للسكوتى ايضا بان يق لما كان
الكلام فى الاجماع الذى بعد حيوته عم فلا يمكن نسخه بما يفيد انقطاع دوامه واستمراره ان كان لان ما دل
على ذلك ان كان متحققا قبل الاجماع كان الحكم الاول معتبرا مذكرا فلم يكن الثانى ناسخا له بل كان دالا
على ان الحكم الثابت به باطل من اصله فتدبر الجواب لا نم جواز ذكر فى شرح الشرح اى لا نم الاجماع
على جواز الاخذ بكل من القولين وذكر لان منع الاجماع كاف ولا احتياج الى منع الجواز فلهذا قال فى
السند لانه مختلف فيه على ما سبق من منع الاجماع على نسخه بكل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما يقول و
ينفى الآخر وقوله ولو سلم اشاره الى ما سبق ان الاجماع لنسخه فى كل من القولين على تقدير تسليم انما يكون ما
لم يوجد قاطع يمنعه والاجماع على احد القولين مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر فى جواب الماضى
لوقوع الاجماع على احد القولين بعد استقراره الخلاف اقول انه وان وفق فى توجيه لفظ الجواز لكن لا يخفى
على المتامل انه بعيد عن الطبع بل الظاهر ان المراد انا لا نم الاجماع على احد القولين للاختلاف فى جواز
اتفاق المجتهدين بعد خلافهم المستقر الحاكم لفظ الجواز وان كفاه منع الوقوع فللمبالغة المستدل وايضا
للمبالغة فى الرد حيث منع ما هو اعم منه واولى فى الوقوع فيه وهو جوازه وامكانه يمنع جوازه ثم فكيف
وقوعه ومثل هذا فى كلامهم كثير وح ظهر ان كلام الش راجع الى ما ذهب اليه العلامه حيث ذهب الى
ان المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على احد القولين كما هو راى الاكثرين وهو الذى ذكره المص
انه بعيد الا فى القليل لان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا اراد بالنص ما يقابل الظ اقول لو قيل
فى تقرير الدليل لان الاجماع اما ان يكون عن مستند اولا والثانى بط وعلى الاول كان الناسخ ذلك المستند
دون الاجماع ليتم الدليل واستغنى عن التطويل لكن يتوجه على التقرير انه لم يتم هذا الدليل لم يكن الا
جماع حجة فى موضع اصلا او نقول لو ثبت حكم بالاجماع فلو نسخ اما ان يكون ذلك الاجماع عن مستند اولا
والثانى بط وعلى الاول كانت الحجة بالحقيقة ذلك المستند والجواب انه كثيرا ما ينعقد الاجماع بسبب
مستند ثم استغنى بالاجماع عن نقل ذلك المستند حتى اذا طال المدة نسى ذلك المستند بخصوصه فح لو
استدل على الحكم فانما استدل بالاجماع المعلوم دون المستند المجهول بل انما حصل العلم بان ههنا
مستندا على الاجمال من جهة هذا الاجماع وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الاجماع اذا كان مستندا الى

نص

قاطع فى

نص كان ذلك النص متقدما عليه فالناسخ فى الحقيقة هو هذا النص والاجماع كاشف عنه دال عليه فهو
دليل الناسخ لا انه هو الناسخ فتامل فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع قد عرفت ان
مبناء الكلام على ان الكلام فى الاجماع الذى وقع بعد حيوته عم فظاهر ان الاول قطعى بمعنى انه قطعى الحدوث
والوقوع وقد عمل به فى الاجماع ولا ينافى ذلك ورود الناسخ بعده فانه انما يقطع دوامه وهو غير قطعى
وذلك لان الاجماع الواقع بعد حياته عم لو نسخ حكما كان مستمرا يلزم بطلان استمراره القطعى اذ لا يمكن رفعه
بدون الناسخ ولا دلالة للامة فى مثل ذلك فلا يثبت به حكم اخ اقول لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز
نسخ الاحاد المظنون بالمتواتر وقد اتفق على جوازه والحل ان الاول قد عمل به فى وقت عدم تحقق
القطعى الذى هو الاجماع ويعمل بالقطعى بعد ذكره عم لا منافاة بينهما ح لا يثبت به حكم والاولى ان يق
الكلام فى الاجماع الذى انعقد بعد حيوته عم وح نقول الاجماع الناسخ ان لم يكن له مستند لم يكن حجة ولا
يثبت به حكم فلا نسخ وان كان له مستند فاما ان يكون حادثا بعد حياته عم اصلا او كان فى حيواته فان
كان متاخرا عن الحكم الاول الناسخ ذلك المستند المتقدم على انعقاد الاجماع وبعد رفع النسخ قبل الاجماع
فلا يكون النسخ بالاجماع وان لم يكن متاخرا فلا يكون ناسخا فانه يتوقف على ان الاية افادة عدم حجة ما
ليس ماخوذ قطعا اخ اقول هذا الكلام لو تم لدل على انه لا يجوز كون الظ ناسخا ح ولا كونه منسوخا او
نق فيه لحث الحمل على خلاف الظ ح فالنسخ والتزامه مشكل كيف وقد قرر عند اثبات نسخ السنة با
لقرآن ان صوم عاشوراء ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وظ
ان الناسخ ههنا مفهوم الشرط فتامل فيجب تقدير نص قد حدث اى حدث قبل انعقاد الاجماع وهو
زمان حيوته عم لاحق انعقاد الاجماع او الكلام فى الاجماع الذى بعد حيوته عم لان نسخ المقطوع
بالمظنون غير جائز اقول قد عرفت ما فيه اذ المقطوع مقطوع حدوثا ووقوعا لا دواما واستمرارا فيمكن
رفع استمراره ودوامه الظنى بظنى الاخر هما من الدليلين فانه اولى من الغاء احدهما بالكلية لانه يثبت
بعيد العدم ظهور معارض راجح او مساو واقول قد عرفت انه يمكن النسخ بالمساوى بل بالمرجوح ايضا
يعنى الدليلين بقدر الامكان له عند ظهور معارض راجح هو القياس الناسخ لا يخفى جريانه فى نسخ الظنى با
لظنى الراجح وبالقطعى مع الاتفاق على جوازهما والحل ان الحكم كان ح ثابتا الى الآن وقد ارتفع
وانتهى بالناسخ ولا معنى للنسخ والرفع سوى ذلك وقوله سواء قلنا على ما فى شرح الشرح بنى لما ذكره ابى
الحسين البصرى بعد تفاصيل المسئلة هذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب او لو كان المصيب
واحدا فقط لم يكن القياس الاول معتدا به فلا يكون منسوخا واما كان فقد بان زوال شرط العمل
به على ما عرفت ما عليه من النقض والحل القسم الثانى المقطوع ينسخ بالمقطوع اى القياس القطعى ينسخ
بالمقطوع اى بالنص او بالقياس القطعى اى ما يكون علة منصوصة وعلم ما يكون حكم الاصل و
العلة ووجودها فى الفرع قطعيا والصواب هو الثانى اذ لا يلزم من مجرد كون العلة منصوصة قطعى العلة
قطعية القياس اى كونه مفيدا للقطع اللهم الا ان يكون ذلك مجرد اصطلاح وهذا تفسير كون القياس
القطعى ناسخا ومنسوخا وهو الظ فيقاس عليه فرع على طريق التمثيل وصوره ذكر على ما فى شرح
الشرح وان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الا
صل فيتحقق قياس ناسخ واخر منسوخ مثاله ان ثبت حرمة الربوا فى الذرة بالقياس على البر منصوص
العلة ثم ينسخ حرمة الربوا فى البر تنصيصا على علة مشترك بينه وبين الذرة فيقاس عليه وترتفع حرمة

رفع

الربوا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الربوا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص
للاولوية في النوع لما مران في مفهوم الموافقة المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه اولى بالحرمة
من التأفيف لكون الايذاء فيه ادلى كثر وقد نوقض في هذا المقام بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة
الانتقال وهو لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل افعله اليه ولا تشتمه كذا
في شرح الشرح اقول قد عرفت ان مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فاذا اخص الدعوى بالاول
كان تم الكلام وكان صحيحا اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكم الحرمة للتأفيف في ارتفاع الاضعف كالحكم
الحرمة للضرب او ذكر ان ما يكون حكمه باعثه على حكم التأفيف كان غاية في ايجاب التعظيم والمنع من الايذاء
حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وساير انواع الايذاء خلاف حكمه بإباحة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك
الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية في تحريم التأفيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الا
على والاخص لا يوجب انتفاء الادنى الاعم كذا في شرح الشرح اقول وهذا اولى مما قيل التحريم يقتضي الارتفاع
والانتفاء بمعنى يجب على المكلف ان يدفع هذا ويبقى فالمعنى انه لا يلزم من ارتفاع الاقوى وحرمته كا
لضرب ارتفاع الاضعف وحرمته كالتأفيف فيمكن بقاء حرمة الاول مع انتفاء حرمة الثاني وعلى التعليلين
لا يتوجه ان المناسب ان يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى فتامل لجامع عدم العلم اشاره
الى جواب آخر ولم يصرح به لان التحقيق انه ليس استدلالا بالقياس فانه حكم يثبت في حق الجميع اتفاقا
بمعنى انه يحكم على الجميع لحصول العلم بالتفتيش والفحص عن العمل به وحاصله انه لا يبطل وجوب الجميع وصحح
ان وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة اطهار الزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هي هي و
الصفة نحو التعريف والتعيين وليس لها مدخل في الايجاب مثل قولهم اكرم الرجل الكريم اذ لا شك ان للعلم
للكرم مهنا مدخلا في الايجاب فاذا انتفى انتفى وقد اجيب عنه بوجه آخر وهو انتفاء وجوب المحافظة
حينئذ لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لا يسمى نسخا ورد بعض المحققين في شرح المنهاج بانا لا نم ذلك
وانما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالناسخ مقصودا به انتفاء الحكم اقول لا يخفى ما في هذا المنع من مخالفة
الآداب ثالثها ان يرفعها مفهوم المخالفة للاول لا يذهب انه اذا رفع الثاني مفهوم المخالفة للاول
صار المقيد الدال على المفهوم مشتركا وكان المجموع علما واحدا فكانه قال في الغنم مطلقا زكوة ولهذا
لم يكن الثاني مستقلا فاذا كان للمكلف الغنم السائمة والغنم المعلوفة فان كان عدد كل منهما يبلغ النصاب
كان الواجب احد النصاب من المجموع وكان المجموع عبارة واحدة ويظهر ذلك فيما اذا لم يبلغ كل منهما
عدد النصاب بل عدد المجموع عدد النصاب حتى صار وجوده كالعدم فينسخ قال الآمدي فمذهب القاضي
عبد الجبار انه ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه حتى صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان نسخا وكان قد خير بين خصلتين فزيد ثالث
كان نسخا لتحريم ترك الاولين والا فلا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين في حد
العدد ولا يخفى ان هذا صريح في ان زيادة التغريب وزيادة العشرين ليس نسخا وان التخيير بين الثلث نسخ للعين
حيث دخوله تحت الضابطة المذكورة كذا في شرح الشرح وقال قبل ذلك بعد ما نقله على ما في المحصول
وجميع الشروح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل كما كان
يفعل قبل الزيادة وجب استينافه كان نسخا والا فلا اقول لا يخفى ما بين تعبير الآمدي وتعبير المحصول
مذهب عبد الجبار من التنافي حيث كانه كان صورة التخيير على تعبير الآمدي داخلة في النسخ لانه جعل النسخ

صورتين وجعل التخيير احدهما بقوله او كان قد خير بين خصلتين عطف على قوله كانت الزيادة اما قوله والا
بين الامرين جميعا وجعل عدم النسخ منحصرا فيه وعلى تعبير المحصول غير داخلة لانه جعل النسخ منحصرا فيما اذا
كانت الزيادة غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة
وجب الاستيناف وظاهر انه لا استيناف في صورة التخيير بل هي داخلة في الثاني المشار اليه بقوله فلا يكون نسخا و النسخ
ما نقل ابو الحسين عنه في المعتمد انه قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار
المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة على ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
ووجب استينافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان
يفعل قبل الزيادة وصح فعله واعتبر به ولم يلزم استينافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا
نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القذف ثم نقل انه قال لو خير الله تعالى بين فعلين ثم
زاد في التخيير ثالثا كان زيادة الثالث ما نسخ بقبح تركهما اقول يستفاد مما نقلناه عن المعتمد انه كان موا
فقا لما قرره الآمدي واما كلام المحصول فعلى ما عليه الشروح على ما نقله شارح الشرح ففيه قصور
عن افادة المرام هذا وانت خبير بان ما نقله المصنف عنه مخالف لما في الاحكام والمعتمد حيث حذف قيد
الاستيناف وادخله في مثال النسخ زيادة العشرين على الثمانين وقد اخرجه عن النسخ في الاحكام و
المعتمد والشارح المحقق اقتفى اثره وزاد مثال زيادة التغريب وهو ايضا مما اخرجه الآمدي عن النسخ
وقد استشكل في شرح الشرح وقال ان العجب من المصنف اولا ومن الشارح ثانيا كيف وقع الغلط في كلام الآمدي
ووقعا في ذلك ولم يحقق مذهب القاضي عبد الجبار من الكتب المعتبرة وكيف زاد الشارح في الامثلة ثم
تعقب الكلام هذا واعلم ان صاحب المعتمد بعد ما نقل مذهب عبد الجبار واعترض عليه بان ما قاله انما
يرجع الى ان الثالث يرفع قبح تركهما معا وقبح تركهما لا يعلم بمجرد التخيير بينهما بل ربما يعلم منه ومن
ان اصله عدم وجوب ثالث منهما الا يرى انا لو لم نعلم الا وجوب الشيئين على البدل ولم نعلم ان الثا
لث غير واجب لم نعلم قبح تركهما واذا لم يتحقق كونه معلوما بالشرع كان زيادة الثالث رفعا للحكم العقلي
فرد البعض بزيادة عشرين وبزيادة التغريب هذا كلامه والظاهر ان المصنف قد تعقب اعتراضه و
جعله واردا فذكر زيادة عشرين في عداد المثال ولما راى الشارح انه لا فرق بين زيادة عشرين وز
يادة التغريب زاده ايضا فاشار فيه الى ما وقع من المصنف من التسامح في علم ذكر بعد ذكر الآخر ولم
يفرق بين ما جعل عبد الجبار داخلا وبين ما يلزم دخوله وان اخرجه ولما اراد ان يجعل الضابط
بحيث يساوي ما جعله في النسخ وموضوع التخيير حذف قيد الاستيناف وجعلها اعم من ما ذكره فصارت
كما ترى متناولة للامثلة الثلثة وعلى ما قررنا لم يبق شيء على المصنف الا انه لم يلتفت بعد ذكر الامثلة بين ما
هو داخل فيه عنده وبين ما يلزم دخوله فيه ولا يخفى ان الامر فيه هين لانه نظر الى ان الجميع داخل
فيه في الواقع لانهزام المصنف والشارح كانه اشارة الى ورود الاعتراض الذي اورده صاحب المعتمد واقول
الاعتراض غير وارد اذ التخيير اذا وقع بين الشيئين كان بمنزلة منع الخلو بينهما فاذا انه لا يجوز تركهما
معا كيف لا وقد عرفت ان متعلق الوجوب في الواجب المخير هو مفهوم احدهما والواجب ما يذم تاركه و
تارك مفهوم احدهما انما هو تارك كل منهما فتركهما حرام فالتخيير بينهما وبين الثالث ينفع رفع لوجوبهما
المخير بينهما وذلك يرجع الى رفع حرمة تركهما معا كما ذكره ولو صح ما ذكره المعترض لم يصح توجيه الشارح

مثال التحريم حيث قال لان عدم الاصل اعني ترك الامرين الاولين كالاعتاق والصوم مثلا قد
كان محرما قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجوب الاصل
اعني الاتيان باحد الامرين بمنزلة عدمه اي تركهما معا في انتفاء الحرمة عنهما اي عن الوجود والعدم
اذ له ان ياتي باحدهما وان يتركهما جميعا ويأتي بالثالث وهذا الذي ذكرنا يدل ظاهرا على دخولهم على اعترا
ض صاحب المعتمد وعلى ضعف التوجيه المذكور للمتن والشرح فتامل والمختار ذكر صاحب التنقيح ان
هذا الكلام خال عن المحصل لان كل احد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام في ان اي صورة يقتضي رفع
حكم شرعي واي صورة لا يقتضيه اقول لو اقتصر في المختار على هذا القدر صح ما اورده اما اذا زاد
عليه ذكر الامثلة المختلف فيها وجعل بعضها من صورة النسخ وبعضها ليس منها كان كلاما مفيد الحصلا
فتذكر فلم يدل عليه بمفهوم لا منطوق اقول فيه بحث لان منطوق مجموع النصين اعني هو لامع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان انما في الحكم لا بد من احد الامرين على سبيل
التخيير فكان قبل الاستشهاد واما برجلين او برجل وامرأتين فكان من قبيل التخيير بين الامرين فاذا جوز
الحكم بالشاهد واليمين بعده كان من قبيل تخيير بين ثلثة فيزيد ثالث وقد مر انه نسخ لتحريم ترك الا
ولين فتامل لانه وقع مباح الاصل اقول فيه نظر لان غسل ذلك العضو الزائد عنه كونه من اجزاء
الوضوء كان حراما فصار واجبا فحصل النسخ ولا يخفى جريانه في قوله وان لم يكن محرما فلم ينسخ اذ لا
شك في كونه محرما بعينه كونه من اركان الصلوة قبل ذلك فاذا وجب كان نسخا للتحريم ويرد عليه شيء اخر
وهو انه يجوز ان لا يكون محرما لكنه كان مكروها او مندوبا فاذا صار ركنا وكان واجبا لزم النسخ ههنا
ولعلهم اعتبروا في النسخ ان يكون رفع حكم نفس الفعل من اصله لا رفع حكم باعتبار خاص ككونه بعينه كذا
فتدبر قالوا ثبت اجزاؤها بغير ركعتين اه اقول يمكن ان يجاب بان تحريمها بدون ركعتين يرجع في الحقيقة
الى تحريم ترك الركعتين ووجوب الركعتين فاللازم نسخ الركعتين ولا نزاع فيه على ما قال انه نسخ
للجزء والشرط اتفاقا وكذا تحريمها بدون الشرط يرجع الى كون الشرط واجبا فاللازم نسخ وجوب الشرط
وهو متفق عليه انما النزاع في كونه نسخا للباقي والمشروط فالمراد من قوله فهو نسخ لتلك العبادة انه
نسخ لها لجميع اجزائها والا فيكون الكل يرتفع بارتفاع اجزائه مما لا يقبل النزاع وعند هذا ظهر
وجه مذهب عبد الجبار اذ لا يلزم انتفاء ذات المشروط بانتفاء ما جعله الشارع شرطا كما يلزم
انتفاء الكل بانتفاء جزئه فكانه نظر الى ان المراد انه نسخ لنفي نسبه الكل من حيث هو لا لجميع اجزائه
وقد عرفت انه ليس كذلك الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب الصلاة هذا قدح في قوله ثم ثبت جوازها
او وجوبها وحاصله ان احتمال وجوبها ساقط ههنا اذ المفروض انه لم يتجدد وجوب اصلا بل الوا
جب ليس الا ما كان واجبا اولا واذا كان كذلك فيبقى الزيادة المنسوخة على ما هو الاصل فيها وهو الابا
حة الاصلية فمع ابطال ثبوت تحريمها قبل الناسخ بغير ركعتين وبغير طهارة وجوازها بعده بغيرهما
لا يلزم النسخ لان النسخ لا بد ان يكون رفعا لحكم الشرعي الى حكم شرعي وههنا وان كان رفعا لحكم لكن لا
الى حكم شرعي بل الى جواز اصلي وانت تعلم ان هذا مع انه مخالف لما قرر انه يجوز النسخ لا الى بدل انما
لم يأت عده الموسعات المذكورة للنسخ فتذكر ثم لا يخفى انه يلزم من هذا الذي ذكر لكون الركعتين الباقيتين
غير منسوختين انه لو صح لزم منه كون الركعتين الزائدتين غير منسوختين وقد ادعي الاتفاق على كونهما

منسوخين

منسوختين واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة اه لا يذهب عليك ان المذكور في المتن ههنا خلا
فيتان احديهما وهو المذكور اولا فيهما الاختلاف في جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره وا
ختار الجواز ونسب خلافه الى المعتزلة وثانيهما الخلاف في انه هل يجوز نسخ جميع التكاليف مع
بقاء العقل وهو المذكور ثانيا في المتن واختار فيها ايضا الجواز ونسب خلافه الى الغزالي و
الدليل المنقول من المخالف بقوله قالوا ظاهر الانطباق على المخالفة الثانية الغير المذكورة في
الشرح واما دليل المذهب المختار فقد قرره على وجه يمكن تطبيقه على كل واحد من المقامين و
تطبيقه على الخلافية الاولى المذكورة في الشرح ايضا ظاهر واما تطبيقه على الخلافية الاخرى فبان نفي جميع
التكاليف كبعضها في جواز الرفع اقول الوجه في ذكر ان المحقق وقف في هذا المقام وجعل الخلا
فين راجعا الى خلاف واحد وذكر لان من لم يجوز رفع جميع التكاليف من جهة اشتمالها على مثل وجوب
المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم وظن ان من لم يجوز رفع امثال هذه لم يجوز رفع الجميع ايضا فما
لهما واحد والمحقق اومى الى ذكر بعد التعرض للخلافية الاخرى وبانه قرر دليل المخالف على وجه
كان ظاهر الانطباق على الخلافية الغير المذكورة بناء على ان مالهما واحد اذ لو ثبتا لم يتغير المراد
انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان على ما هو رأي المعتزلة لم يمكن تغير مثل تلك الاحكام لكونها على
تلك القاعدة لوازم للذات تلك الافعال لا ينحل عنه بعض الاوقات والاحوال فلا يتوجه انه
يلزم بناء على هذه القاعدة عدم جواز النسخ مطلقا اقول قد مر ان المعتزلة قد اختلفوا في ان
الحسن والقبح مستند الى ذات الفعل او لوازمها او جهات او اعتبارات لها ونسب الاخر الى الجبائي
واما ان بعضها مستند الى الذات وبعض آخر الى الجهات والاعتبارات فلم يذهب اليه احد
في المشهور فهذا الكلام لا يصح على مذهب احد ثم يلزم على غير الجبائي على هذا عدم جواز النسخ
والجواب الحق على رأيهم ما ذكرنا وقررنا في ذكر المبحث فتذكر يجب معرفته فان قلت لا يلزم ذلك
قلت بل يلزم لما مر من انه اذا بلغ الناسخ فانه لو عمل بالناسخ لاثم قطعا وايضا قد مر في تعريف
النسخ حيث نقل عن امام الحرمين انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول و
معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى واما شرطه بشرط لا يعلمه الا هو واجلى الدوام ان
يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه و
ايضا التعريف المختار انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي والدليل الشرعي خطاب الشارع بذلك
وهو بتوجيه الكلام الى الغير للافهام فعلم انه اذا لافهام لا نسخ اقول لكن يمكن ان يقال هذا الوجوب
ليس من جهة التكليف به بل على قاعدة الاعتزال يجب على الله تعالى ان يعرفها ويعلمها للمكلف وعلى
قانون الاشاعرة جرت عادته تعالى بتعريف الناسخ وتعليمه للعباد وعلى التقديرين لا يجب
على المكلف تحصيل تلك المعرفة فلا يلزم خلاف المفروض فلنفرضه اي وقوع الحكم الذي
هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق علم المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة وقد ارتفعت
جميع التكاليف التي سواهما فثبت انه لم يبق شيء من التكاليف وهو المعنى بنسخها وبهذا التقرير
يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفته وهلم جرا الا انه يرد ان هذا لا يكون
نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا للبعض بطريق الاتيان

بالمأمور به كذا في شرح الشرح اقول صورة نسخ جميع التكاليف بان ينزل خطاب يدل على ان جميع التكا
ليف التي كانت ينسخ بعد ذلك لكن قد فرضنا انه تحت معرفة ذلك الخطاب فهذا تكليف ايضا الا انه ليس بتكليفنا مستمرا
بل تكليفنا حصول هذه المعرفة وحدوثه فيمكن ورود الخطاب بان جميع ما كلف به منسوخ فمراد الشرح المحقق انا نفرض
انه يقع هذه المعرفة الضرورية لهذا النسخ وبعد حصولها وحدوثها ينقطع التكليف بها لانه لم نكلف بدوامها
واستمرارها بل لحصولها في الجملة بمعرفة النسخ فالمراد بمعرفة هذه المعرفة الواجبة لحصول غرض النسخ جميع التكاليف
التي كانت لا المعرفة التي كانت واجبة والقرينة على ذلك ان تلك المعرفة كانت واجبة بها كما كان واجب الحصول
كان واجب الاستمرار ايضا والشرح صرح بانقطاعه بعد الفعل والحاصل ان المدعى نسخ جميع التكاليف التي كانت
مقصودة لدوامها قبل نسخ جميعها الى التكاليف المتقدمة على هذا النسخ الذي يلزمه تكليف المعرفة على ما فر
ضنا هذا وقد اشار اليه بقوله والتكاليف المتقدمة وهذه المعرفة انما يكلف بها لغرض حصول النسخ
اقول يمكن ان يقع رفع هذا التكليف يمكن ان يكون بطريق النسخ ايضا بان حكم بنسخ جميع احكامه التي
كانت الوجوب معرفة هذا الحكم الناسخ وبانه ايضا منسوخ بعد العمل به وذلك بان اوجبهما لا زمانا
معينا واحدا حتى ينقطع التكليف بها بالفعل لا بالنسخ بل بان اوجبهما والاما رفعهما في ضمن رفع الجميع
كانه قال جميع احكامي مرفوعة عنكم حتى معرفة هذا الحكم تمت الكتاب الذي صنف افضل العلماء المتبحرين

القياس

١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بعد حمد الله مبدع الحقائق والصلوة على مظهر الدقائق وعلى آله وصحبه من كل بارع فايق يقول الفقير
المغفور به الحقيقي محمد بن اسعد الدواني الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل
المتاخرين واكمل المتبحرين الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي رحمه في اثبات الجوهر المفارق
المسمى بالعقل الكل سنح لي في اثناء الملاحظة دقايق لا يطلع عليها الا واحد بعد واحد ولا يهتدي لحلها
حل عقايلها كل وارد فاردت ان اثبتها صونا لها عن الضيعان فان آفة العلم النسيان واعيذها
بالله الواحد الاحد من شر كل عاند عند وحاسد حسد والى الله الرجع وهو اهل التقوى والرخصة
ايراد لفظ في تلك الرساله مرموزا بما سنح لي من الزوائد بكثير من الفوائد تيسر للفوائد وهو ولي التوفيق
وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد حكم بها اذهاننا مثل
الحكم بان الواحد اقل من الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او تحكم به عطف على قوله بها اذهاننا
والمراد به ما يختص بالحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان تكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر قوله مطا
بقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا نشك في كون بعض الاحكام الصادق عندنا وهي اليقينيات مطا
بقا لما في نفس الامر وانما عطف قوله او نحكم به اه على قوله قد حكم لدفع توهم عسى ان يتوهم ان المطابقة لما
في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في الذهن من الاذهان والا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف
ذلك كما لو اعتقد معتقد ان القطر يساوي الضلع وغير ذلك غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطا
بقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي
التغاير الاعتباري وان قال المطابقة بخصوصها تقتضي التغاير الشخصي ضرورة ان الشيء لا يوصف با
لمطابقة بنفسه قلنا المطابق لا تقتضي من قبيل الاطلاقات فلعل ما يوهم العبارة من المطابقة المقتضية
للتغاير الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند المحقق الى لفظ الايجاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلا
وليس كذلك وليس لفظ الاتصال يوهم كون الصورة الجسمية امرا عرضيا ثم المحقق عند هم انه جوهر
متصل في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على من تتبع المطالب الحكمية ومتحدين فيما يقع به المطابقة تحقيقا
لمعنى المطابقة ولا نشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني لكون كل
منهما معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت
خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فيكون الا
ول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا عهد هذه المطابقة فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان
يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه يكون اما ذي وضع او غير ذي وضع والاول يمح لوجوه
اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق بهما
فلا شيء من تلك الاحكام بذي وضع والا لم يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بز
مان ومكان وبين ما يختص بهما ثم لما اشتهر عليه انه لو ان اختصاص احدهما بالزمان والمكان
دون الآخر لا يمنع المطابقة مطلقا قال لانه انما يطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات
الاوضاع بل من حيث هي معقولات اي من حيث هي اذا حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم انها
يقارن الاوضاع من حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج عن الذهن كما في الصورة المر
تسمة في الاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار
آخر هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نعقل الصور الخارجية المطابقة بفتح الباء اذا كانت كذلك كانت
قائمة بغيرها فيكونه لاعتبار حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع قطع النظر عن المحل الجزئي

وضع

العرفية

وضع كما في الصورة الذهنية وفي هذا الغرض كان قائما بنفسه لان الكلام في هذا الشق هف لانه خلاف
المفروض ولقائل ان يقول لا ينحصر تغاير الاعتبار بين الذين بهما يتحقق الوضعية والتجرد عن الوضع
في اعتبار المحل وعدم اعتباره بل فيمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت آخر وهي ذات وضع بحسب تلك
الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقتها بمعنى انها اذا حصلت في ذلك الخارج كانت هي واذا حصلت
ذلك الخارجيات في العقل كانت هي كما اشرنا اليه والا فلم يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه بالصور
الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين الذين لاجلهما يتحقق الحكمان المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل
وجه ليتوجه الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين
ونحن لا نشك في المتطابقين مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع ولقائل ان يعود بطريق
المعارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث هو غير ذي وضع والا لم تحتج الى اثباته بجزئه
بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية
او لان الحاكم هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا ندركه بالحواس او ما يجري مجرى الحواس اي الظا
هرة والمطابقة مع الجهل بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسة مح ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات بل لما ذكرنا من قبل والثاني وهو ان يكون ذلك
القائم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا مح لانه قول بالمثل الافلاطونية لقائل ان يقول كون تلك الاحكام مطا
بقة لامور ثابتة بنحو آخر من الثبوت قائمة بانفسها في ذلك النحو من الثبوت عالمي بل هي لا محالة ولا مر هنا
سواء سميت بالمثل الافلاطونية اولا والبرهان الدال على امتناع المثل الافلاطونية لا يدل على ا
متناع هذا المعنى بل يدل على ان الهيئة المجردة غير موجودة في الخارج كما تحقق في موضعه وان اراد
بالمثل الافلاطونية عالم الخيال فهو خلاف المصطلح ومع هذا فلا تم الحالة الى ان يقوم عليه الدليل
ولم يبرهن عليه ارسطاطاليس الا ان قيل يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعنا
صر سوى هذه العناصر وحركات وسكنات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون
ذلك الخارج المطابق متمثلا في غيره فينقسم ايضا الى قسمين وذلك لان الغير اما ان يكون ذا وضع
او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد الح المذكور آنفا في الشق الاول من امتنا
ع المطابقة لكون تلك الاحكام غيره معتبرة بوضع وزمان ومكان وهو الوجه الاول من الوجوه المذ
كورة في الشق الاول ومن انه يلزم ح ان لا يشعر بالمطابقة الا بعد العلم بذلك الشيء من حيث هو ذو وضع وهو
الوجه الثاني ومن انه يلزم ح ان يكون تلك الاحكام مدركة بالحس لان ذوات الاوضاع لا يدركه الا
بالحواس واقول في كل منهما ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه بانه دفع لا يراد المصدر
فلا بد بانه يلزم ان يكون قائما بالمحل وكلاهما ممتنعان على فرض عدم قيامه بمحل ما فاذا انتهى الكلام
الى ما لا يختص بكونه غير حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلا كما لا يخفى فيتم القسم الاخير
وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع ثم بعد ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان
بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير
وقتا ما بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حدوثها في محلها مقارنا
لحدوثها في الاذهان او متقدما عليه اذ الواجب حصول المطابق به حال حصول المطابقة لا حصوله
دائما لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او تخرج الى الفعل بعد ما كانت

بالفعل بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير والحالة
ومن غير تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل هذا دليل
آخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من الاثنين وقطر
المربع لا يساوي ضلعه ضرورية الثبوت ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها من مطابق
كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتا دائما ضروريا ولما كانت صادقة وجب ان
يكون مضمونها ثابتا كذلك فيكون محلها ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وهذا الدليل
اقوى مما سبق اذ لا يتوجه عليه المنع المورد هناك لانه يرد عليه المنع ايضا لجواز ان تحدث المطابقة
في محله حال حكم الذهن او قبله لكن يكون هناك ايضا مطلقا غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه
ولنفرض ان مدركا آخر غير الاذهان كلما ينتقش الذهن بحكم من الاحكام اليقينية يتمثل قبله او معه مضمونه
في ذلك المدرك على النحو الذي انتقش الذهن به ان كان مطلقا فمطلقا وان كان مقيدا فمقيدا وان كان
دائما فدائما وان كان ضروريا فضروريا الى غير ذلك لانا نقول لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها
دائما مثلا فلا بد ان يثبت ذلك المضمون دائما بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية فلم
تكن صادقا وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات للموضوعات ثبوتا دائما فلا بد ان
يتحقق ثبوت دائم لها في خارج الذهن والا لم يكن صادقا بالضرورة ولو كان في مدرك آخر موجودا
مقيدا بالدوام فان اتصاف ما في ذلك المدرك بالصدق ايضا مما يقتضي تحقق هذا الثبوت كما لا
يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجوده قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع
وجود في
المعقولات التي يمكن ان لا يخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال
ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا وقد عرفت ما في الادلة من المنوع والذي تم من تلك المقدمات
هو انه لا بد من محل يتمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون
القضايا حال اعتبار الحكم اعني حال ما يثبت المحمول للموضوع ان دائما فدائما وان وقتا فوقتا
هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السالفة واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الا
وائل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها
بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدأ اولا للكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة
يتمثل فيه كما انه نقول فكيف يتحقق هذه الكثرة في ذلك المحل ان كان من الواجب فقد اجبته آنفا
وان كان من ذات المحل لزم كون الشيء قابلا وفاعلا وعلى التنزل من ذلك فنقول لهذا المحل هو اول
المعلومات كما سيصرح وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة
الا في جهات كثيرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون تلك الكثرة حاصلة للواجب اولا والثاني محال وعلى الاول لا يخلو
اما ان يكون حاصلا في ذات الواجب اولا وعلى الواجب يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح
ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون حاصلا في محل آخر اولا
في محل وعلى الاول يكون الواجب متوقفا على وجود ما في ذلك المحل وهو محال وعلى الثاني لا يثبت
ما ادعاه من وجود محل يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المص لذهوله عن هذه المنوع قال فاذن ثبت وجود
موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس ويسمى بعقل الكل وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح
المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه والحمد لله اقول

انما ثبت

انما ثبت كونه عقلا انه لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره بل على تقدير تمامه انما
ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات حيث التمثل بتلك المعقولات ومن الجائز ان يكون له صفات منتظرة
سوى تلك المعقولات فلعله قال انا لا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة
في الاصطلاحات قلت مخالفة المشهورين الجمهور من غير ضرورة داعية في قوة الخطأ عند المحصلين
ثم ذلك المحل قد يكون نفسا فلكيا او غيرها من النفوس ان امكن انتقاشها بجميع المدركات فان اراد
بالعقل الكل ما يشمل تلك المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من انصف اعترف بانه اراد بالعقل الكل
ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وح يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض
الاحكام التي لم تخطر بعد ببال احد غير موجودة فيه ويتحصل فيه اذا اخطر ببال فلا يكون في تمثل
المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من دون تفرغ تام
ولي في تحقيق نفس الامر كلام يفيد الفوز ارجو من عنايته وحسن توفيقه تيسر تحقيقه انه خير من اعان
وهو المستعان وعليه التكلان والحمد لله اولا وآخرا تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مفتاح الغيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب ونبيه المرهوب — مفتاح خ
وعلى آله واصحابه المطهرين عن دنس الذنوب ودرن العيوب فقد سألني الاخ في الدين والحب على اليقين — المحبوب خ
المولى الفاضل المناضل جامع فنون الكمالات والفضائل حاوي جوائز الخصائل وجوامع الشما
ئل التقي النقي الذكي الزكي الالمعي اللوذعي مولانا سعد الدين محمد الاسترابادي اسبغ الله فضائله
ومعاليه وحف بفيوضه القدسية ايامه ولياليه اوان اجتيازي بقاشان في بعض الاسفار وانا
مستوفز ان اكتب له ما يحضرني في الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال حسبما تقرر لدي و — تابع خ
تبين على غير ما نسج على منوال مسطورات الكتب المتداولة والصحف المتناولة وحيث كانت هذه
المسئلة من غوامض الاسرار ولذلك اضطرب فيها اقوال الائمة الكبار اولي الايدي والابصار
كما يشهد به من مارس صناعتي الحكمة والكلام وبنا هذه من تتبع اقاويل هؤلاء الاجلة الا
علام وكنت انا ايضا في شاغل شاغلة ممتطيا غوارب الاغتراب والاسفار حتى نسجت عنا
كب النسيان على مناكب الصحف والاسفار شعر صحى القلب عن سلمى واقصر باطله وعري — والتعفيت خ
افراس الصبى ورواحله فاستعفيت عن اسعافه ولاحتج بكرر الطلب ولم يبق بد من انجاح — انجاح خ
الاب فاخذت فيه غير مراجع الى كتاب مقتصرا على مخزونات الخاطر ومقترحات القريحة سائلا
من رب الارباب الهام الحق والصواب انه مفتح الابواب ومنه انا افيض في المقصد مستفيضا
من ولي الطول والجود فاقول ان افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور الاول ان
يكون حصولها بقدرة الله تع وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان يكون حصولها
بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله تع وارادته فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان
الاقدار والتمكين مستند الى الله تع اما ابتداء او بالواسطة والثالث ان يكون حصولها بمجموع
القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر
مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية وقد ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا
الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه

واما الثاني فقد ذهب اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق للافعال الاختيارية وان كان الاقدار
والتمكين منه تع والله تع عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تع به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا
للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم ما يصنع به العبد والعبد صرفه في قتل نفس مثلا لا يخرج
فعل العبد هذا بعلم سيده عن ان يكون اختياريا للعبد والثالث مذهب الاستاد ابي اسحق الا
سفرايني ومن تبعه ووجه الفرق ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي
نقول ههنا ان الاشعري لما تقرر عنده انه لا مؤثر في الوجود الا الله تع وان ما عداه اسباب عادية
والممكنات مستندة اليه تع من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تع غاية
الامر ان يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لهما على نحو ساير الاسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة
التي يوردها المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق وربما
يدعون البداهة في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي هذيل العلاف انه قال حمار بشر اعقل من بشر
فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور
عنه يطاه وان وصل الى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا
دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت تعلم ان هذه الشناعة انما تتجه على من لا — يلتزم خ
يثبت للعبد قدرة اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به في المعنى وان
تفوه به بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال
كالاشعري فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما
مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما يقوله الا
شعري ودعوى ان ذلك مكابرة وذلك مما لا يعلمه العلاف فضلا عن حمار بشر ومن
ههنا يعرف الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة
عن العبد والثاني نفي تاثير قدرة العبد وارادته لا لان التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها
بصفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول الاشعري يعمم القدرة الى المؤثرة والكاسبة وما
ذكر تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين ان معنى الكسب الذي اثبته الا
شعري هو تعلق قدرة العبد وارادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تع الفعل في العبد ثم
نقول اذا فتشنا عن حال مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تأكد الشوق
ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشيء الملائم واعتقاد الملائمة من غير معارض فهذه
امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تع وارادته فان تصور الامر الملائم
واعتقاد الملائمة غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة
بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب
الاشعري فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته واختياره
لكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليست
في شيء من الموارد باختيار الموصوف الا يرى ان الله تع فاعل مختار بالاتصاف مع ان علمه
وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم
والقدرة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تع فلا يبقى النزاع بين الاشعري

والمعتزلة الا في ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعري وانت خبير بان هذا
الفرق لا يؤثر في رفع الشبهة التي يتبادر الى الاوهام العامية في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد
فانه لو قال المعتزلي ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل ان
يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تع وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة
لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله سبحانه وتع كما علم من التفصيل السابق وصدور
الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل
الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة على اصلهم
اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من انتظر الى شيء ثم عوقب به فان الله تع القى في ذهنه
صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سبب حدوث الشوق الكامل الى ذلك
الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مترتبة الى مسببا
تها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تاثير
قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادنى تامل صادق من ذي فطرة سليمة بل الوجه في دفع
الشبهة ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب فليس
لفاعليته تع حق حتى ينسب اليه تع في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تع
عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من تملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم على
الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما
مخلوقان له تع فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تع له ويناسب هذا الوجه بعيد ان الانسان
تخيل خ — اذا تصور صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه عليه الاعتراض بانك لو خصصت هذه الصور



بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس قبيحا وان كان الكافر قبيحا بل هو دال على كماله
في صنعه كما ان تصوير الصورة القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير
الصورة على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته والحق الذي يلوح لمن توجه الى انواره من
كوة التحقيق انه يفيض الوجود من منبع الجود على نص على الماهيات الممكنة بحسب ما يسعه ويقبله
ملائم خ — وكما ان المنع في الشيئين ممكن كذلك التعذيب فيهما والمنع في احدهما دون الاخرى ممكن و
عطاؤه تع غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله سبحانه علوة بالخير والكمال وخزانة كرمه مملوة
من نفايس جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات
الالهية باسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في مجاري الاعيان فكما ان الاسماء
الجمالية تقتضي البروز وتاتي الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاظهار
فكما ان اسم الهادي يتجلى في مجالي نشأت المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل والمذل يظهر
في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من
لمعات انوار الحقيقة وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لم صار هذا
مظهر الذكر الاسم وذلك مظهر الاسم الاخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهر الذكر الاسم
الاخر لكان هذا ذلك ثم توجه بقاء السؤال بعينه فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة
الاولى ثلث مراتب ادناها مرتبة توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم التحقيق اليقيني او يعني

النبوة ب

المتجليين خ

اليقين او بحق اليقين ان لا موثر في الوجود الا الله تع وقد انكشف ذلك علينا الا نوى امامي
وراء الحجاب القوة الفكرية او اقتبسه من مشكوة النبوة فانه قليلا ما خالف ظواهر الكتاب
والسنة والحكماء ايضا قائلون بان الله تع هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه
بمنزلة الشرائط والالات هذا وان كان خلاف ما اشتهر بين المتاخرين المتحكلين لاقاويلهم
لكنه مما صرح به المحققون منهم حتى رئيسهم وشيخهم ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في
كتابه المشهور بالشفاء ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك ابلغ فيها
القول وبينه بمقدمات دقيقة لولا ما انافه من النواغل الغائية وكوني على جناح السفر
مستوفزا للخصت بعضها وذكره ايضا تلميذه المبرز بهمنيار في كتابه المحصل مشيرا
الى بعض مقدماته دليله واعود الى اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد و
هو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تع ومن نتايج هذه المرتبة التوكل
وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها مرتبة توحيد
الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقا في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في علمه
الكامل بل يرى كل لمعة من كمال عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها
على الاعيان فالذي لا يتحقق حلية الحال زعما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس
للشمس في النور لكن المتبصر يرى ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب
قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المراتب الاولى ومستلزمة لها وثالثها
مرتبة توحيد الذات وهناك ينمحي الاشارة وينطمس العبارة ولا احد من الوقت
المساعدة للخوض فيه فانه حري بتحقيق ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن
امير المومنين ويعسوب الموحدين علي عليه النبي وعليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام
في جواب كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبره فلينظر المتبصر فيه بنظر
دقيق وبتفكر عميق يتجلى عليه انوار التحقيق والله ولي التوفيق تمت الرسالة
المشحونة بنفائس التحقيق وجواهر التدقيق ادام الله تع تاييد مولفها بالامداد الالهية
ومتع الطالبين بزلال لطايف حقايقها وعوارف افاضها العلي بجاه سيد البرية

فا الوجه الا واحد غير انه — اذا انت اعددت المرايا تعددا

والحمد لله اولا واخرا

۹

یک بود و صد هزار برقع — یکرو لیکن و صد هزار شانه
یک شمع و صد هزار مرآت — یک طائر و صد هزار آشیانه